علم الكلام بين التقليد والتجديد

قديماً وحديثاً

☜ إعـــداد

د/ أحمد عبد الحميد سيد

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية

جامعة الأزهر – أسيوط



المقدمة :

الحمد لله الذى أرسل رسوله على حين فترة من الرسل ، وأمره بالدعوة إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة ، ومجادلة خصومه وأعدائه بالتى هى أحسن ، حاكياً ذلك فى قوله تعالى : " ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ " (النحل آية ١٢٥) ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله .

وبعد ،

فإنى لا أكون مبالغاً إن قلت إن علم الكلام يعد من أهم العلوم النظرية على الإطلاق ، وذلك لعدة اعتبارات أهمها :

أنه يمثل لسان العقيدة الذى يدافع عنها ضد الخصوم والأعداء الذين لا يعترفون بالنص ولا يأبهون به وبحجيته .

هذا علاوة على أنه يبين للخاصة والعامة مسائل العقيدة والأسس التى تقوم عليها حتى يكون إيمانهم ناشئاً عن نظر وفهم دون تقليد .

بالإضافة إلى أنه يوضح الأمور السماعية التى أخبر عنها المعصوم صلى الله عليه وسلم ويشرحها ، وأعتقد أن هذه الأمور لها من الأهمية بمكان فى حياة الفرد المسلم .

وفى الحقيقة أنه على الرغم من الاعتراضات التى وجهت إلى علم الكلام قديماً وحديثاً إلا أنه قد أدى دوره بنجاح ، وقد امتد هذا الدور منذ نشأته وحتى القرن السابع الهجرى ، على وجه الخصوص .

والجدير بالذكر أن الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة قد أثرت علم الكلام فى هذه الفترة بالكثير من الأدلة والحجج الكلامية ، التى ما زلنا حتى الآن نرجع إليها ، وننهل منها ، والهام فى هذا الصدد أن الفرق الإسلامية كانت تحاول دائماً أن تطور فى هذه المسائل

الكلامية باستمرار على قدر المستطاع فلم تسر جميعاً على نمط واحد ونهج معين بل حاول جميع علماء الكلام فى هذه الفترة أن يتوسعوا فى علم الكلام قدر المستطاع — حتى وإن كانت أصول المذاهب واحدة — حتى تستطيع أن تواجه خصومها وأعداءها دائماً بحجج جديدة .

ولقد حاول هؤلاء العلماء أيضاً أن يستعينوا بالمنطق الإسلامى " علم أصول الفقه " فى تحقيق مبدأ التطوير والتجديد بالإضافة إلى المنطق اليوناني .

لكن لم يدم هذا المنهج على حاله ، حيث حاول بعض علماء الكلام ، أو على وجه الخصوص المتأخرين منهم أن يستعينوا ببعض الثقافات الغربية فى تطوير علم الكلام كالمنطق والفلسفة اليونانية ، مما أدى فى نهاية المطاف إلى اختلاط علم الكلام بالمنطق والفلسفة ، وأصبح الدارس لهذا العلم لا يستطيع أن يميز بينه وبين المنطق والفلسفة ، هذا علاوة على توقف عجلة التجديد والتطوير مما كان إيذاناً بانهيار علم الكلام .

وبالفعل بدأ علم الكلام فى الانهيار منذ القرن السابع الهجري ، وأصبح كل جهد العلماء منذ ذلك الوقت ينحصر فى شرح القديم أو اختصاره دون إضفاء أى ناحية تطويرية أو تجديدية عليه .

ولقد حاول بعض العلماء أن يوجه أنظار الخاصة والعامة إلى ضرورة إحياء هذا العلم وتجديده وتطويره حتى تقوم قائمته من جديد ، ولكن كانت دعواتهم فى الغالب تنتهي بنهايتهم وتخفت برحيلهم ، والسبب فى ذلك غير واضح وغير معلوم ولا ندرى أهو يكمن فى أننا قد ارتكنا على نتاج السابقين وأفكارهم ولا نريد أن نخالفهم على اعتبار أن تراثهم شئ مقدس لا يجب المساس به ؟ أم أننا تكاسلنا عن أن نعمل عقولنا وفكرنا من جديد ، لدرجة أننا عجزنا عن الابتكار والإبداع ؟ أم أن أعباء الحياة أثقلتنا وشغلتنا عن أن نقوم بواجبنا نحو الفكر والثقافة والعقيدة ؟

ومهما كانت الأسباب فالأمر جد خطير لأننا بصدد حياة غير الحياة التى عاشها السابقون . حتى نرتكن على ثقافتهم وفكرهم كلية دون إعمال عقلنا وفكرنا فيه ، كما أننا بصدد فكر غربى متجه إلينا غير الفكر القديم ، وبصدد تيارات هدامة تقصد العقل والدين قبل الأرض ، وبصدد ثقافة متطورة إلى أبعد حدود تقصد النيل منا وإضعاف شوكتنا .

كل هذه الأسباب وغيرها الكثير والكثير تدعونا إلى التساؤل :

هل نحن فى حاجة إلى إحياء تراثنا الكلامى القديم ؟ وهل يكفى مجرد إحياء هذا التراث . أم أنه فى حاجة إلى التجديد والتطوير حتى يواكب تطورات العصر ؟ وهل التطوير والتجديد سمة حديثة أم قديمة ؟ وهل هذا التطوير والتجديد يعد خروجاً عن الأنظمة والأصول القديمة أم لا ؟ خاصة وإذا كان الأقدمون قد مروا بهذه المرحلة ؟ كل هذه التساؤلات التى دارت فى خاطرى والتى يمكن أن تجتمع فى سؤال واحد وهو : هل نحن فى حاجة إلى علم كلام جديد فى الوقت الحاضر أم لا ؟

كل هذه الأمور جعلتني أحاول جهداً أن أجيب عنها قدر الإمكان ، وأن أصيغ هذا البحث تحت عنوان : " علم الكلام بين التقليد والتجديد قديماً وحديثاً " .

هذا وقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتى فى تمهيد ، ومبحثين وخاتمة .

أما التمهيد فيشتمل على :

أولاً : تعريف علم الكلام ، وموضوعه ، والفرق بينه وبين الفلسفة الإلهية ، وأسماؤه ، ومراحله ، وعوامل نشأته ، وثمرته ؟

ثانياً : حقيقة التقليد والتجديد .

وأما المبحث الأول فتكلمت فيه عن علم الكلام فى طوره القديم ويشتمل على مطلبين .

المطلب الأول : دور المعتزلة فى إرساء قواعد علم الكلام . وتكلمت فيه عن :

أولاً : منهج المعتزلة فى علم الكلام .

ثانياً : مراحل علم الكلام عند المعتزلة (مرحلة النشأة ، مرحلة الاكتمال والتطوير) .

ثالثاً : المنهج الاعتزالي بين الأصالة والتقليد .

رابعاً : تعقيب .

المطلب الثانى : دور الأشاعرة فى تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

أولاً : منهج الإمام أبى الحسن الأشعرى فى علم الكلام .

ثانياً : دور تلاميذ الأشاعرة فى تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

١ – طريقة المتقدمين فى علم الكلام . وتشمل :

أ ـــ جهود القاضى الباقلانى فى تطوير علم الكلام .

ب ـــ جهود الإمام الجوينى فى تطوير علم الكلام .

٢ – طريقة المتأخرين فى علم الكلام . وتشمل :

أ ـــ دور الإمام الغزالي فى تطوير علم الكلام .

ب ـــ دور الإمام الرازى فى تطوير علم الكلام .

ثالثاً : تعقيب .

وأما المبحث الثانى فتكلمت فيه عن علم الكلام فى الحاضر والمستقبل . ويشتمل على تسعة مطالب:

المطلب الأول : التراث الفكرى بين الأصالة والمعاصرة .

المطلب الثانى : العقل الإسلامي بين الماضى والحاضر .

المطلب الثالث : علم الكلام القديم بين مستجدات الحاضر والمستقبل .

المطلب الرابع : ضرورة التحول من فكر قديم إلى فكر جديد .

المطلب الخامس : نحو علم كلام جديد ومعاصر .

المطلب السادس : طرق التحول التاريخي لعلم الكلام .

المطلب السابع : دعوة الجمعية الفلسفية المصرية إلى تطوير علم الكلام .

المطلب الثامن : أسس علم الكلام المعاصر .

المطلب التاسع : مهام علم الكلام المعاصر .

تعقيب :

وأما الخاتمة فتشتمل على أهم نتائج البحث .

تمهيد :

ويشتمل على :

أولاً : تعريف علم الكلام ، وموضوعه ، والفرق بينه وبين الفلسفة الإلهية ، وأسماؤه ، ومراحله ، وعوامل نشأته ، وثمرته

ثانياً : حقيقة التقليد والتجديد .

١ ــ تعريف علم الكلام :

لما كان علم الكلام من العلوم الهامة فى الملة الإسلامية توجهت إليه أنظار كثير من العلماء والمفكرين لبيان ماهيته وحقيقته ، وقد افترق العلماء فى تعريف علم الكلام إلى فريقين :

١ – فريق عرفه باعتبار (١) موضوعه وذهب إلى أن علم الكلام هو " العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية " (٢)

أو هو " علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ أو المعاد على قانون الإسلام ، والقيد الآخر لإخراج العلم الإلهى للفلاسفة (٣)

وعرفه الإمام " محمد عبده " بقوله : " علم يبحث فيه عن وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب إليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم . (٤)

والملاحظ أن هذه التعريفات تنصب بالضرورة على موضوع علم الكلام الذى يتمثل فى العقائد الإيمانية أو الإلهيات والنبوات ، والسمعيات .

٢ – أما الفريق الثانى الذى عرفه باعتبار غايته فعلى رأسه القاضى " الأيجى " (٥) الذى عرفه بأنه " علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه " (٦)

وأيضاً " الإمام الغزالى " [٧] الذى يرى أنه " علم يقصد به حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة " [٨]

ومن هذا الفريق كذلك " الفارابى " [٩] الذى عرفه بأنه " صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحددة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل" [١٠]

والملاحظ على هذا النوع من التعريفات أنها تنصب كلية على ثمرة وغاية هذا العلم التى تتمثل فى الدفاع عن العقيدة ودفع الشبه والمنكرات عنها .

هذا وقد ذهب كثير من الباحثين إلى أن من أفضل التعريفات التى وضعت لعلم الكلام التعريف الذى ذكره ابن خلدون [١١] فى مقدمته حيث يذكر إن علم الكلام " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف [١٢] وأهل السنة [١٣] " [١٤]

وهناك بعض الشروط التى يجب أن تلاحظ فى هذا العلم الذى يصدق عليه تعريف " ابن خلدون " منها :

١ – أن يقوم على أدلة تتناسب وعقليات من تتوجه إليهم من صنوف الناس المختلفة فى الفهم ، والإدراك وطرق الوصول لليقين .

٢ – إن الرد على الفرق المخالفة للعقائد يقتضى أن تكون هذه الفرق موجودة بالفعل فى الزمن الذى نعيش فيه [١٥]

هذا وتنبغى الإشارة أيضاً إلى أن ابن خلدون قد حدد فى تعريفه موضوع علم الكلام حينما قال : " العقائد الإيمانية " والمقصود بها الأحكام والمبادئ التى أتى بها القرآن ، ولا دخل للعقل فى إيجادها ، وإذا كان هذا العلم قد قام من أجل الدفاع عن العقائد الإيمانية فإنه لم يعتمد فى دفاعه على النقل فقط بل اعتمد على منطق العقل كذلك .

كما أن هذا التعريف قد حدد هدف هذا العلم وغايته وقد اتضح ذلك من العبارة التي تقول في التعريف " والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " [١٦]

وبهذا يكون ابن خلدون قد جمع في تعريفه لعلم الكلام بين موضوعه وغايته وهذا مما يجعله في الصدارة والمقدمة ، وهذا ليس بغريب على فيلسوف مجدد كابن خلدون " . .

٢ – موضوع علم الكلام :

لقد اختلف العلماء في تعيين موضوع علم الكلام كإختلافهم حول تعريفه ، حيث ذهب المتقدمون [١٧] إلى أن موضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته . [١٨]

وهذا الرأى فيه نظر عند القاضى " الأيجى " لوجهين :

الأول : إنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر [١٩] والأعراض لا من حيث هى مستندة إليه تعالى .

الثاني : إن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده ــ أى أن موضوع هذا العلم لا يبين بوضوح وجود الصانع وما يتعلق بهذا الوجود ــ فيلزم إما كون إثبات الصانع بيناً بذاته ، أو كونه مبيناً فى علم أعلى والقسمان باطلان [٢٠]

وقد ذهب المتأخرون إلى أن موضوعه " هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ووسائلها .

ومعنى ذلك أن علم الكلام طائفة من المسائل " موضوعها " المعلوم الذى يشمل الموجود قديماً كان أو محدثاً ، والمعدوم كان أو مستحيلاً " ومحمولها " العقائد الدينية [٢١]

والملاحظ أن المتقدمين قد قصروا موضوع علم الكلام على ذات الله وصفاته ، أما المتأخرين فقد توسعوا فى موضوع علم الكلام وأدخلوا فيه كثيراً من المسائل الفلسفية والمنطقية بجانب مسألة ذات الله وصفاته .

٣ – الفرق بين علم الكلام والفلسفة الإلهية :

لقد اتجه بعض العلماء من مؤرخي العلم والفكر الإسلامي إلى اعتبار علم الكلام جزءاً من مفهوم " الفلسفة الإسلامية " وعلى هذا الأساس وضعت المناهج في أقسام الفلسفة في الجامعات العربية والأوربية ، ومما استند إليه أصحاب هذا الاتجاه في تأكيد رأيهم .

إن علم الكلام نفسه ـ بعد القرن الخامس الهجري ـ صار يعالج قضاياه بمنهج وبروح أقرب إلى منهج الفلاسفة ، وصار يعنى بأراء اليونان والفلاسفة المسلمين ، كما تبنى جملة من موضوعاتهم الفلسفية. (٢٢)

ولكن على الرغم من وجاهة هذا الاتجاه إلا إنني أرى كما ذهب إلى ذلك الأكثرون ـ أن علم الكلام فن مستقل تمام الاستقلال عن الفلسفة الإسلامية على الرغم من وجود التأثير والتأثر بينهما ، وهذا ووجوه الافتراق بين علم الكلام والفلسفة تتمثل فيما يأتي :

١ – إن البحث في علم الكلام يقوم على قانون الإسلام ، أما في الفلسفة الإلهية فيقوم على العقل .

٢ – إن المتكلم يعمد إلى العقائد الدينية ، فيستقيها من الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، ويؤمن بها ، ثم يأخذ في الاستدلال عليها من العقل ، فإذا حدث وأخفق في الاستدلال على إحدى عقائده ، لم يتزعزع إيمانه ، وإنما يظل راسخاً كما هو ، بينما يطرح الفيلسوف ما جاء به الدين جانباً ، وينظر بعقله هو ، فما توصل إليه آمن به ، وإن جاء مخالفاً لما جاء به الدين ، ولذلك جاءت معظم آراء الفلاسفة مصادمة للعقائد الدينية ، مثل قولهم : باستحالة صدور الكثرة عن الواحد ، وأن الله ليس فاعلاً بالاختيار ، بل هو فاعل بالإيجاب إلى غير ذلك من مذاهبهم .

وبالجملة فإن المتكلم يعتقد أولاً ، ثم يستدل ، بينما الفيلسوف يستدل أولاً ثم يعتقد وفي هذا الصدد يقول التفتازاني (٢٣)

" اعلم أن للإنسان قوة نظرية ، كمالها معرفة الحقائق كما هى ، وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغى تحصيلاً بسعادة الدارين ، وتطابقت الملة والفلسفة ، على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية فى القوتين ، وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين ، إلا أن نظر العقل يتبع فى الملة هداه وفى الفلسفة هواه [٢٤]

وخلاصة الأمر إن المتكلم يجعل نقطة انطلاقه الشرع أما الفيلسوف فيجعل العقل مبدأه ومنتهاه.

٤ - أسماء علم الكلام :

لقد سمى هذا العلم بعلم الكلام ، وسمى أيضاً بالفقه الأكبر ، وعلم أصول الدين ، وعلم النظر والاستدلال ، وعلم التوحيد .

فسمى بعلم الكلام ، لأن مسألة كلام الله تعالى هى أشهر ما وقع فيها الخلاف ، أو لأن الاشتغال بهذا العلم يورث قدرة على الكلام فى تحقيق عقائد الدين ، كالمنطق فى العلوم الفلسفية . أو لأنه يشتمل على الجدل والمناظرات فى العقائد ، والرد على الخصوم أو لأن أبوابه عنونت أولاً بعبارة " الكلام فى كذا "

وسمى بعلم التوحيد ، لأن معرفة الوحدانية تعد من أشرف مقاصده وأسمى مباحثه وسمى بالفقه الأكبر ، كما ذهب إلى ذلك الإمام أبو حنيفة . [٢٥] لأنه هو أصل العلم ولاهتمامه بالامور العقدية فى الدين بقصد حراسة العقيدة والدين .

وسمى بعلم أصول الدين ، لأن مسائله الكبرى هى أساس الدين والإيمان مثل مسألة إثبات وجود الله ووحدانيته ، والبعث .

وسمى بعلم النظر والاستدلال ، لأنه يستخدم العقل كما يستخدم النقل ، حيث لا يقتصر على النص والنقل فقط [٢٦]

٥ – مراحل علم الكلام :

من الطبيعي أن يكون علم الكلام قد مر بأكثر من مرحلة خاصة وأنه لم يتكون دفعة واحدة ، وهذه هي سمة أكثر العلوم والفنون .

وقد مر هذا العلم بمرحلتين متأثراً فى ذلك بالمراحل التى مر بها الدين الإسلامي نفسه وقد تمثلت هذه المراحل فى :

أ – مرحلة الإيمان القلبى : وفى هذه المرحلة كان علم الكلام فى بداية ظهوره وتكوينه .

ولم يلق هذا العلم فى أول أمره قبولاً من علماء المسلمين وأئمتهم وفقهائهم ومحدثيهم على وجه الخصوص .

فقد روى عن الإمام مالك (٢٧) المتوفى عام ١٧٩هـ أنه قال : إياكم والبدع قيل يا أبا عبد الله وما البدع ؟ قال : أصحاب البدع هم الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان .

وفى قول آخر له : الكلام فى الدين أكرهه ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل .

وروى عن أبي حنيفة المتوفى عام ١٥٠ هـ أنه قال : لعن الله عمرو ابن عبيد (٢٨) فإنه فاتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام (٢٩)

وقد رأى هؤلاء العلماء أن الدين فى هذه المرحلة التى تتسم بالإيمان القلبى والتصديق والتسليم والتقديس قد تعصف به الأهواء والجدل ــ خاصة وهو فى بداية نشأته ــ وتضر به الآراء والفتن كما يضر بالنبته الحديثة الغرس أن تعصف بها الأنواء . فلم يكن هناك سائل على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم يسأل عن كيفية الاستواء فى قوله تعالى " الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى " (سورة طه آية ٥) وإن سأل فإنه يلقى الجواب الذى رد به " مالك بن أنس " من التابعين . الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والإيمان بالاستواء واجب . (٣٠)

ولقد خشى المسلمون الأوائل أن يكونوا من أهل البدع الذين قال تعالى فيهم : " فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ " (سورة آل عمران آية ٧)

ولكنهم أرادوا أن يكونوا حسب تكملة الآية : " وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ " (سورة آل عمران آية ٧) [٣١]

إذاً يمكن أن يقال إن علم الكلام لم يكن له أى دور هام أو يذكر فى هذه المرحلة ــ خاصة ــ لأن الحاجة لم تكن داعية إليه .

ب ــ مرحلة النظر العقلى :

من الطبيعى أيضاً أن لا تقف الأمور عند حد معين ثابت لا يقبل التغيير والتبديل ، بل لا بد لدورة الحياة أن تسير وتتحول من طور إلى آخر .

وهذا ما حدث للدين الإسلامى حيث لم يتوقف المسلمون عند مرحلة التصديق والتسليم بل تحولوا إلى مرحلة البحث والنظر ومحاولة فهم العقائد الدينية بطرق عقلية وفلسفية وقد يرجع ذلك إلى أن حب الاستطلاع طبيعى فى البشر ، فالناس جميعاً قد وهبوا الاستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفي ، " وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً " (سورة الكهف آية ٥٤) [٣٢]

ومن هنا يمكن القول إن ظهور علم الكلام بصورته الكلية كان تطوراً طبيعياً للعقلية البشرية بالاضافة إلى بعض الأسباب والعوامل المساعدة التى أدت إلى ظهوره هذه الصورة .

وعلى هذا فالقول بأن مرحلة الإيمان القلبى تتعارض مع كل نظر عقلى أو بحث فلسفى فى مسائل العقيدة ، وأن المتكلمين من أهل الزيغ والبدع ، قول غير صحيح ، لأن الحاجة إلى علم الكلام كانت ماسة وضرورية كما سيتضح من خلال ما سيأتى .

٦ – عوامل نشأة علم الكلام :

لقد كانت هناك عدة عوامل داخلية وعوامل خارجية أدت إلى نشأة علم الكلام وإن كان هناك من يقصر عوامل نشأته على عوامل داخلية أو عوامل خارجية إلا أنه من الصعوبة بمكان القول بعوامل داخلية ذاتية فقط أو عوامل خارجية إذ أن العاملين متداخلان متلازمان .

أولاً : العوامل الداخلية :

من أبرز العوامل الداخلية التى أدت إلى نشأة علم الكلام " القرآن الكريم " فبجانب دعوة القرآن الكريم إلى النظر العقلي والتأمل الذهني ، فى عجائب الكون الفسيح للوصول إلى معرفة الله والعقائد الصحيحة ، تعرض القرآن الكريم للأديان والملل والمذاهب والنحل التى شاعت أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونقضها ، ورد عليها ، وبين ما أصاب الاديان الموجودة قبل الإسلام من تحريف .

كما أن القرآن الكريم أمر رسوله بالدعوة إلى الإسلام ، وبين له المناهج والأساليب التى يسلكها فى تلك الدعوة بقوله : " ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ " (سورة النحل آية ١٢٥)

فكان طبيعياً أن ينهج علماء الملة هذا المنهج ، فيردوا على المخالفين ويتوسعوا فى الدفاع توسع المخالفين فى الهجوم ، ويجددوا الحجج فى الرد ، كلما جدد المخالفون الحجج فى الطعن ، فكان هذا من أسباب نشوء علم الكلام .

هذا بالإضافة إلى وجود المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم فالمتشابه يدعو إلى النظر والمحكم يعصم عن الخطأ ، أو يرد إلى الصواب فوجود المتشابه بالذات فى القرآن الكريم كان سبباً رئيسياً لنشأة علم الكلام . (٣٣)

إذاً يمكن القول : إن القرآن الكريم وما يشتمل عليه من قضايا وما يتضمنه من دعوة للنظر والفكر كان فى طليعة الأسباب الداخلية التي أدت إلى ظهور علم الكلام .

يضاف لما سبق أنه بعد أن أمكن الله لدينه فى الأرض ، وفرغ المسلمون من فتح الممالك المجاورة لجزيرة العرب ، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية وطاب لهم العيش ، أخذوا يتفرغون للبحث فى الدين والتعمق فيه ، فأثاروا خلافات دينية واجتهدوا فى بحثها ، وحاولوا التوفيق بينها ، فاستتبع هذا حتماً اختلاف وجهات النظر والآراء والمذاهب .

هذا بالإضافة إلى الخلافات السياسية ، وفى مقدمتها مسألة الإمامة التى مزقت صدر الإسلام ، وكادت أن تقضى عليه (٣٤)

فالخلافات التى ظهرت فى الإسلام كانت فى حقيقتها بعيدة عن الدين ، ولكنها ما لبثت أن التصقت بالدين وصارت لها وجهة دينية ، وأصبح لها أتباع ومشايعون ، وهذا قد دعا بالضرورة إلى وجود علم الكلام كسلاح للرد من قبل الأطراف المتناحرة المختلفة .

ثانياً : الأسباب الخارجية :

يمكن رد الأسباب الخارجية التى أدت إلى نشأة علم الكلام إلى ما يلى :

١ – إنه قد دخل فى الإسلام – بعد الفتوح الإسلامية – الكثير من أرباب الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية والمانوية ، وغيرها ومن هؤلاء الذين دخلوا فى الإسلام من كانوا علماء فى تلك الديانات ، وقد يكون فيهم من لم تخلص للإسلام سريرته ، ولم تطب به نفسه ، بل ربما دخل فى الإسلام من أيقن أن السيف لم يعد طريقة ناجحة فى مقاومة الإسلام فتفنن فى طريقة ناجحة لمقاومة الإسلام ، فأتى بمسائل ومشكلات من دينه القديم ، وطرحها على بساط البحث فتناولها علماء الإسلام بالدراسة والتحليل ، ومن ثم ، تعددت حولها الآراء والمذاهب ، فساعد ذلك على قيام علم الكلام .

٢ – إن الفرق الإسلامية الاولى وخاصة " المعتزلة " جعلت من أهم أغراضها الدعوة إلى الإسلام ، والرد على المخالفين ، وما كان يتسنى لهم الرد ، إلا بعد الإطلاع على أقوال وأدلة هؤلاء المخالفين فدفعهم ذلك إلى الإحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها

فأصبحت البلاد الإسلامية ساحة تعرض فيها كل الآراء ، وكل الديانات ، ويتجادل فيها المتجادلون .

ومن هذا الاحتكاك بين المعتزلة ، وأمثالهم ، وبين الملل الأخرى نشأت بين المسلمين أقوال مختلفة ، فكان ذلك سبباً من أسباب تضخم وظهور علم الكلام (٣٥)

٧ – ثمرة علم الكلام وفائدته :

من الطبيعى أن يكون لعلم الكلام ثمرة وفائدة شأنه فى ذلك شأن جميع العلوم ، وفى الحقيقة إن فوائد علم الكلام كثيرة ومتنوعة اقتصر منها على ما يلى :

١ – الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان " يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ " (سورة المجادلة آية ١١)

٢ – إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة وإلزام المعاندين بإقامة الحجة .

٣ – حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين .

٤ – تبنى عليه العلوم الشرعية لأنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها .

٥ – صحة النية والاعتقاد إذ بها يرجى قبول العمل ، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين.(٣٦)

ثانياً : حقيقة التقليد والتجديد :

لما كان عنوان موضوع البحث يدور حول التقليد والتجديد فى علم الكلام قديماً وحديثاً كان من الضروري أن أتعرض لمعنى التقليد والتجديد بصفة عامة حتى تكون مفردات العنوان واضحة جلية قدر الإمكان .

١ ـــ مفهوم التقليد :

إن التقليد إذا فهم على أنه الأخذ لكل الماضى والنظر إليه نظرة الكفاية والاستغناء عن غيره ، وبحث فيه عن الحل الناجح لكل ما نحتاجه اليوم كان ضرباً من التناقض المنطقى مع الواقع والعقل ومخالفة لمعانى التفكير والنظر التى أمرنا بها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والتقليد نوعان : تقليد على جهل ، وتقليد على علم :

والنوع الأول مرفوض من الإسلام ، لأنه يهدم المبادئ ولا يأتى بخير .

والنوع الثانى : أى التقليد على علم فهو التقليد الذى سار عليه غالبية السلف ، وهو تقليد المنهج الإسلامي الذى تأسس ونبع من العلم الإلهى .

وهذا النوع يحتم تحصيل العلم واستيعاب جميع مراحل تطوره ، ويسمح بالتجديد المستمر المستنير الذى شرعت له طرق ومناهج إسلامية أشهرها الاجتهاد .

والتقليد يتفق مع " الاقتداء " فى المعنى ، لأن الاقتداء ليس إلا محاولة لتقليد القدوة مع الأخذ فى الاعتبار أيضاً أن الاقتداء قد يكون سيئاً وقد يكون حسناً [٣٧]

ومن هنا يمكن القول إن التقليد معناه متابعة الغير فى المنهج والأسلوب ولكن هذه المتابعة قد تكون سوية إذا كانت عن علم ومعرفة ، وقد تكون غير سوية إذا كانت عن جهل وهوى وعصبية .

٢ ـــ مفهوم التجديد :

جدة الشئ إما أن تكون عبارة عن اختراعه من عدم ، وإما أن يكون الشئ قديماً ثم تجدد بفعل فاعل ، وهذه الفكرة هى الأولى بالقبول .

فإذا طبقنا هذه الفكرة الثانية على التراث القديم الذى وصل إلينا من الماضى كان معناها . إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر .

فالقديم يسبق الجديد ، والأصالة أساس المعاصرة ، والوسيلة تؤدى إلى الغاية ، فالتراث هو الوسيلة ، والتجديد هو الغاية وهى المساهمة فى تطوير الواقع وحل مشكلاته ، والقضاء على أسباب معوقاته ، وفتح مغاليقه التى تمنع أى محاولة لتطويره .

والتراث ليس قيمة فى ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية فى تفسير الواقع والعمل على تطويره .

فهو ليس متحفاً للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها فى انبهار مستسلمين ومنقادين بل علينا أن نكون مدققين ومتابعين أحياناً وناقدين فى الأحيان الأخرى إذا استلزم الأمر ذلك.(٣٨)

ومن هنا يمكن القول إن التجديد لا يخلو من التقليد ، والتقليد قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، والتقليد الكلى : يعنى الأخذ بالمصدر والفروع بالكامل أما التقليد الجزئى فمعناه الأخذ بالمصدر فقط ، وأما الفروع فيؤخذ منها ما يلزم ويترك الباقى لأن الفروع تتأثر فى تكوينها بالظروف الخارجية المتعلقة بزمان ومكان معينين فإذا اختلفا وجب ترك ما يتعلق بهما ، ولأن الزمان والمكان يتغيران دائماً ، أصبح التقليد الكلى مستحيلاً إلى حد كبير .

أما التقليد الجزئى فهو الذى يفتح الباب للتجديد .

إذاً التجديد هو تقليد جزئى يتيح للمقلد الأخذ بما هو أفضل سواء من تراثه أو مما يحصل عليه من الغير ؛ ويتفق مع ثقافته وعقيدته ، وكل هذا يختلف من زمان لآخر ومن مجتمع إلى مجتمع آخر(٣٩)

وبعد فإذا طبقنا فكرة التقليد والتجديد السابقة على علم الكلام يكون مفهومها ينطوى على عدة أسئلة تحتاج إلى إجابات متعددة وهذه الأسئلة تتمثل فى :

١ – هل الفرق الكلامية وعلماء الكلام الذين وضعوا أسس ومبادئ هذا العلم كانوا يسيرون على وتيرة واحدة ومنهج واحد ، أم كان لكل واحد منهم منهج مستقل إزاء قضايا هذا العلم ؟

٢ – هل حاولت كل فرقة كلامية أن تبتكر وتطور وتجـدد فى الأدلـة الكلاميـة الـتى تبنتـها أم كانت جامدة ومقلدة ؟

والسؤال الأخير والهام فى هذا الصدد وهو :

هل الأدلة الكلامية وعلم الكلام القديم يصلح فى هـذه الأيـام الحاضـرة والمـستقبلة أم أننا نحتاج إلى علم كلام جديد يواكب التطورات الحالية ، ويتمشى مع الأحداث الجارية ؟

ولكى أجيب على هذه التساؤلات سوف أقوم بدراسـة أهـم الفـرق الكلاميـة الـتى ساهمت فى وضع أسس علم الكلام ومناهجها التى سـارت عليهـا ، ثم أبـين مـدى مـساهمتها فى تطوير قضايا هذا العلم .

ثم بعد ذلك أبين مدى ملاءمة هذه الأدلة الكلاميـة ــ عنـد هـذه الفـرق ــ للوقـت الحاضر والمستقبل من عدمه ، وأول ما أبدأ به من هذه الفرق الكلامية " فرقة المعتزلة " .

المبحث الأول

علم الكلام فى طوره القديم

ويشتمل على مطلبين :

المطلب الأول : دور المعتزلة فى إرساء قواعد علم الكلام .

وتكلمت فيه عن :

أولاً : منهج المعتزلة فى علم الكلام .

ثانياً : مراحل علم الكلام عند المعتزلة .

١ – مرحلة النشأة .　　　　٢ – مرحلة الاكتمال والتطوير .

ثالثاً : المنهج الاعتزالى بين الأصالة والتقليد .

رابعاً : تعقيب .

المطلب الثانى : دور الأشاعرة فى تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

أولاً : منهج الإمام أبي الحسن الأشعرى فى علم الكلام .

ثانياً : دور تلاميذ الأشاعرة فى تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

١ – طريقة المتقدمين فى علم الكلام . وتشمل :

أ ـــ جهود القاضى الباقلانى فى تطوير علم الكلام .

ب ـــ جهود الإمام الجوينى فى تطوير علم الكلام .

٢ – طريقة المتأخرين فى علم الكلام . وتشمل :

أ ـــ دور الإمام الغزالي فى تطوير علم الكلام .

ب ـــ دور الإمام الرازى فى تطوير علم الكلام .

ثالثاً : تعقيب .

المطلب الأول

دور المعتزلة فى إرساء قواعد علم الكلام

ويشتمل على :

أولاً : منهج المعتزلة فى علم الكلام .

ثانياً : مراحل علم الكلام عند المعتزلة .

١ – مرحلة النشأة .

٢ – مرحلة الاكتمال والتطوير .

ثالثاً : المنهج الاعتزالى بين الأصالة والتقليد .

رابعاً : تعقيب .

المطلب الأول

دور المعتزلة [٤٠] فى إرساء قواعد علم الكلام

ليست المعتزلة أول الفرق الكلامية القديمة فقد سبقتها فى النشأة فرق كالجهمية[٤١] والقدرية [٤٢]

ولكن المعتزلة أهم الفرق التى عرضت موضوعات علم الكلام فى نسق مذهبى متكامل ، حتى أصبحت مسائل علم الكلام تناقش فى إطار الحدود التى وضعها رجال المعتزلة[٤٣]

والجدير بالذكر أن خصوم المعتزلة أنفسهم يعترفون بهذه الحقيقة ، ويقرون بدور المعتزلة البارز فى علم الكلام . يقول أبو الحسن الملطى وهو من الخصوم :

إنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم ، وهم المفرقون بين علم السمع وعلم العقل ، والمنصفون فى مناظرة الخصوم [٤٤]

ويقول الاسفراييني [٤٥] وهو من الخصوم أيضاً : "إنهم أول فرقة أرسوا قواعد الخلاف " [٤٦]

فالمعتزلة — على الرغم مما اتهم به بعضهم من كفر وزندقة تعتبر من أقوى المدافعين عن الإسلام .

وعلى الرغم من تأثرهم بالفلسفة واكتسابهم منها نزعة عقلية تحررية منفتحة بعض الشئ إلا أنه يجب اعتبارهم رجال دين أكثر منهم فلاسفة ، لأن آراءهم مؤسسة على التسليم مقدماً بصدق النبوة وسماوية القرآن والكتب الدينية اليهودية والمسيحية أى التوراة والإنجيل ، وبصحة العقائد الأساسية الغيبية الواردة فى تلك الكتب كوجود الله والملائكة والجن والأرواح والحياة الأخروية .

فهم لم يناقشوا هذه الأسس نفسها للبرهنة على صحتها ، بل جاهدوا فقط فى جعل أوصافها متمشية مع ما يقبله العقل حتى يمكن الدفاع عن الدين الإسلامي ضد هجمات أتباع الديانات الأخرى الباطلة ، وحتى يمكن تدعيم الدين فى الأوساط المثقفة الجديدة [٤٧]

إذاً تعتبر مدرسة الاعتزال من أهم مدارس علم الكلام ـ إذ كانت آراؤهم ـ كما سبقت الإشارة ـ فضلاً عما فيها من ابتكار ـ تعد المحور الذى دارت حوله بقية الآراء المثارة فى العقائد بين مؤيد وناقض لها ، ومتوسط بين التأييد والنقض بغية إنشاء موقف جديد.

ويمكن لنا أن نتصور هذا إذا تصورنا المعتزلة ، وقد ناهضهم السلفيون حفاظاً على ظاهر النص فى العقيدة ، وتوسط بينهما ـ أى المعتزلة وأهل السلف ـ أهل السنة والجماعة الذين أخذوا من كل بطرف [٤٨]

يقول الدكتور إبراهيم مدكور عن أهمية ودور المعتزلة فى علم الكلام هم ـ أى المعتزلة ـ الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام ، ولا تكاد توجد فكرة هامة إلا ولها أصل لديهم. عرضوا لبعض مشاكله فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، وشغلوا به نحو قرن ونصف فى دراسة جادة ومتنوعة ، والحق أن مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية فى الإسلام فكراً ورجالاً .

فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل ، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون ، والطفرة ، والتولد ، وابتكرت حلولاً جديدة ، وباسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، وكونت فلسفة تنصب على الإله ، والكون ، والإنسان وهى بحق فلسفة الإسلام ، وقد شهد لهم بذلك خصومهم [٤٩]

وقد كانت براعة المعتزلة فى علم الكلام هى السبب المباشر فى قربهم من الأمراء والخلفاء ، حيث كان عمرو بن عبيد من أحسن أصدقاء الخليفة أبى جعفر المنصور [٥٠] ، وأبو الهذيل العلاف [٥١]

كان أستاذاً للخليفة المأمون (٥٢) ، ولا شك أن هـذا يعطـي مذهبـهم الـصفة الرسميـة والتأييـد المطلق (٥٣)

وعلى هذا يمكـن القـول إن هنـاك عـدة عوامـل قـد أدت إلى ازدهـار ـ الكـلام الاعتزالى منها :

١ – الليبرالية الثقافية ـ أى الحرية الثقافية ـ التى اتـصف بهـا الخلفـاء العباسـيون المتقـدمون الذين اعطوا السند المادى والمعنوى لنمو الثقافة وانتشارها .

٢ – الترجمات من اليونانية إلى العربية إما من خـلال الـسريانية أو مباشـرة مـن طـرق صـابئة حران ، وقد كان الخليفة المعتزلى المأمون يـشجعها بحـرارة ، بحيـث إنهـا أفـادت المعرفـة الإسلامية بالمذهب اليونانى وخاصة بالأرسـطية (٥٤) ، وقـد أدى التعـرف علـى المؤلفـات الأرسطية إلى ظهور عدة مفكرين يتحلون بالفكر النقدى العقلانى .

٣ – إن القضايا الإلهية والإنـسانية قـد بـرزت فى النـصف الأول للقـرن الثـانى للـهجرة ، واكتسبت أشكالاً فريدة فرضت نفسها بجدليتها وجـدتها علـى الـوعى الإسـلامي وحـتى على شرائحه الأقل اتصالاً بروح علم الكلام ومناهجه . (٥٥)

إذا يمكن القول إن مساندة الخلفاء العباسـيين للمعتزلـة كـان سـبباً مباشـراً فى إثـراء علم الكلام عندهم فى ذلك الوقت ، بالإضافة إلى عامل الترجمة ، ودخـول ثقافـات مختلفـة مـن نواحى متعددة سواء كانت من اليونانية أو الفارسية أو غير ذلك .

والجدير بالذكر أن الاجتهاد الاعتزالى الأيـديولوجى (٥٦) الكلامـى كـان يركـز قـواه التأملية على ميادين كلامية رئيـسية ، أى يثبـت محـاور اهتماماتـه علـى المـشكلات النظريـة الحيوية ، وعلى الأصول التى من دونها لا معـنى للفقـه ولا لمعرفـة اللغـة بنحوهـا وروايتـها ، فالعالم المفسر ، حسب الشروط المعتزلة كما يـسطرها منظـر المـذهب البـصرى القاضـى عبـد الجبار (٥٧) ، لا يكون عالماً بالكتـاب والـسنة والإجمـاع والقيـاس والأخبـار ، إلا وهـو عـالم

بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجب له من الصفات ، وما يصح وما يستحيل وما يحسن من فعله وما لا يحسن .

فمن اجتمعت فيه هذه الاوصاف ، وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع ، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى ، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل اعتماداً على اللغة المجردة ، أو النحو المجرد ، أو الرواية فقط . (٥٨)

ويفهم مما سبق أن الاجتهاد الاعتزالى الكلامى كان لا يسير سيراً عشوائياً ، بل كان مضبوطاً بأسس وقواعد محكمة ، وإن كانت هناك مخالفات فهى نتيجة للخروج عن هذه القواعد والضوابط أو للإفراط فى استخدام هذا المنهج لأنه لكل قاعدة شواذ ، ومحاسن المذهب الاعتزالى أكثر من شواذه بكثير ، هذا بالاضافة إلى ان المذهب الاعتزالى كان جل اهتمامه ينصب على القضايا الهامة والحيوية التى تمس الوقت الذى وجد فيه ، ومن هنا كان يمثل جانب الدفاع عن الإسلام فى القرون الأولى .

يقول د / أحمد محمود صبحى :

لا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز فى علم الكلام فحسب ، أو أنها تمثل النزعة العقلية فى الفكر الإسلامي فقط ، بل إلى مكانتها فى الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها ، ولا أعنى بذلك فقط أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد أصحاب الديانات الاخرى فضلاً عن الزنادقة .

وإنما هناك خصائص حضارية لم تجد بعد من عناية الباحثين قدر بيان نزعتهم العقلية إيجابياتها وسلبياتها ، ومناقبها ومثالبها محاسنها ومساوئها ، ومن أهم هذه الخصائص الحضارية ما يأتى :

١ – إن المسار التاريخى للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخى للحضارة الإسلامية ازدهاراً وانهياراً ، بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان فى أوج الحضارة الإسلامية فى القرن الثالث

الهجرى كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الإسلامية ، قد اقترن بتدهور هذه الحضارة ، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأية فرقة كلامية أخرى فهل كان ذلك محض مصادفة ؟

٢ – إن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانت من الموالى بل من أصحاب الحرف ، وأهمية ذلك حضارياً ترجع إلى ما يأتى :

أ ـ إن مبدأ المساواة قد تحقق فى الحضارة الإسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة بل من الطبقات الدنيا .

ب ـ لا يعد كونهم من الموالى سبباً للتشكيك فى إيمانهم أو اعتبار رواسب حضارية ودينية قد خالطت اعتقادهم إذ أن معظم حملة العلم فى الإسلام كانوا من العجم ، وذلك أن الملة فى أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة فى العرب ، ولما كان علم الكلام مثله فى ذلك كمثل سائر العلوم التى تستلزم نوعاً من التحضر كان الموالى أسرع من عرب البادية إلى نيلها والنبوغ فيها ، لأنهم أقدر عليها للحضارة الراسخة فيهم كما أشار إلى ذلك ابن خلدون [٥٩]

ج ـ ويشير ابن خلدون إلى سبب آخر وهو أن العرب حين خرجوا من البداوة إلى الحضارة شغلتهم الرياسة ومقتضيات أعباء الدولة من السياسة والإدارة عن القيام بالعلم والنظر[٦٠]

كل ذلك يؤكد بالضرورة دور المعتزلة البارز فى علم الكلام على الرغم من الأخطاء التى وقعوا فيها ، لأن هدفهم فى النهاية كان يتمثل فى الدفاع عن العقيدة ضد الشبهات ، وتنزيه المولى عز وجل عن النقائص ، وإجلاء العقائد وتوضيحها للجمهور .

أولاً : منهج المعتزلة فى علم الكلام :

لا شك فى ضرورة معرفة المنهج عند أى مدرسة من المدارس الفكرية والكلامية لمعرفة البنية الأساسية التى توصلت إليها من أفكار ومواقف وآراء ، وكذا فى معرفة أوجه الخلاف والاتفاق بينها وبين غيرها من المدارس الفكرية الأخرى .

وقد اختار المعتزلة لأنفسهم المنهج العقلى ، ومن ثم أقاموا مذهبهم على النظر العقلى [٦١]

يقول الشهرستانى : " وقال أهل العدل المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل " [٦٢]

وقد عرف المعتزلة العقل بأنه " القدرة على اكتساب العلم ، وبأنه القوة التى يفرق الإنسان بها بينه وبين باقى الأشياء "

وقالوا : إننا نميز الأشياء الواحد من الآخر بواسطة العقل ، والعقل الحسى إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول "

وغاية ما يقال فى هذين القولين إن المعتزلة تميز العقل عن المحسوسات عينها وتعترف له بالقدرة على اكتساب العلم وبالقدرة على تحويل المحسوس إلى معقول ، ونقل ما فى الأعيان إلى الأذهان وإذا كان الأمر كذلك ، وكان العلم يقوم على الكليات ، كان العقل بذلك هو القدرة على تعميم الجزئيات والوصول إلى الكليات واستخلاص القانون العام .

وقد أضاف بعضهم إلى العقل القدرة على إدراك العلاقات بين الجزئيات والشيئيات فيكون مفارقاً لهذه الأخيرة ، مدركاً الكل والمجرد ، لأن العلاقات ليست سوى معان مجردة[٦٣]

وقد ذهب الجبائى [٦٤] إلى أن للعقل وظيفة جديدة مؤداها أنه يرشد الإنسان سواء السبيل حتى لا يكون كالمجنون فيما يصدر من تصرفات ، بالإضافة إلى قوله " إن العقل هو العلم "

وهكذا يخلص الجبائى إلى أن العقل جامع لوظيفتى النظر والعمل ، وبالجملة يرى المعتزلة فى العقل مصدراً للمعرفة ، ومعياراً للمعارف فيقبل أو يرفض ما يراه أهلاً لذاك أو لذلك .

ولكن يجب أن يؤخذ فى الاعتبار أن المعتزلة لا ينكرون النقل على هذا الأساس ، ولكنهم يقولون : إنه لا يصح أن يجئ النقل مخالفاً للعقل بأى حال من الأحوال ، ولو أن خلافاً ظاهرياً تبدى بين المنقول والمعقول لزم تأويل الأول على ضوء الثانى فليس ثمة تعارض بينهما أبداً [٦٥]

وبهذا يكون الاتجاه العقلى عند المعتزلة يمثل لباب المنهج الكلامى لديهم فهم يخضعون جميع قضايا العقيدة للعقل ويحاولوا أن يفسروها تفسيراً عقلياً ، وإن بدا هناك تعارض بين العقل والنقل لجأوا إلى التأويل لإزالة هذا التعارض .

ولم يكن المعتزلة هم أول المشتغلين بمسائل العقيدة فى البيئة الإسلامية فقد سبقهم وعاصرهم العديد من أئمة السلف (كالحسن البصرى [٦٦] ، وأبى حنيفة وغيرهم) .

وقد استند هؤلاء الأئمة فى بيان الأحكام الاعتقادية على الكتاب والسنة أولاً ، ثم على العقل والرأى بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلى والعقلى معاً مع الاعتداد أساساً بالأول منهما .

ولما جاء المعتزلة رفعوا من مكانة العقل وكادوا يسوون بينه وبين النص تماماً ، وأخذت النزعة العقلية لديهم تنمو وتتزايد حتى جعلوا للدليل العقلى فى ميدان الكلام منزلة قد تعلو على منزلة الدليل السمعى ، ويشمل الدليل السمعى عند المعتزلة ثلاثة أمور .

١ – القرآن ٢ – الإجماع ٣ – الخبر المجمع عليه أى المتواتر أو المشهور .

أما القرآن : فإنهم جميعاً يعتمدون عليه بطبيعة الحال ، ولكن إسرافهم فى استخدام سلاح التأويل ، يدعوهم إلى مخالفة ظواهر النصوص القرآنية غالباً بحجة التنزيه .

وأما الإجماع : فقد شكك النظام[٦٧] فى وقوعه وفى حجته وأما الأحاديث : فيبدو أن واصل بن عطاء لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور من الأخبار .

ولكن من الإنصاف أن نشير إلى أن هذه النزعة الاعتزالية إزاء الدليل السمعى ، وخاصة الأحاديث قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك ولو من الناحية النظرية .[٦٨]

ويتضح مما سبق أن الدليل السمعى لم يكن مهملاً كلية من قبل المعتزلة ، ولم يكن بمنأى عن استدلالهم ، ولكن كل ما هنالك أنهم جعلوا للعقل الجانب الأكبر فى الاستدلال واعتدوا به بدرجة كبيرة تكاد تفوق درجة الاعتداد بالدليل السمعى ، هذا ويجب أن يؤخذ فى الحسبان أن المنهج العقلى عند المعتزلة لم يتربع على عرش الأدلة دفعة واحدة ولكنه أخذ ينمو ويزدهر ويتطور لدى رجال المعتزلة حتى أصبح السمة المميزة لعلم الكلام الاعتزالى .

وعلى هذا فالفكرة التى انتهى إليها التفكير المنهجى عند المعتزلة والتى يمكن أن نسميها (فكرة الدور) قد قضت من الناحية العلمية على هذا التوازن الطارئ بين العقل والنقل عند المعتزلة .

وهذه الفكرة تقوم على أن العقل أصل للشرع إذ به عرف صحة الشرع ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعى على أى مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته ، وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة وإلا صار الأصل فرعاً ، وذلك دور باطل ومتناقض .

والنتيجة اللازمة لذلك ألا يقبل الدليل السمعى فى أمهات مسائل (العدل . والتوحيد) وأن يقتصر مجاله على السمعيات التى لا مجال للعقل فيها وعلى المسائل التى لا يتوقف عليها ثبوت صحة النبوة .

وهكذا قسم المعتزلة مسائل علم الكلام ثلاثة أقسام :

١ – المسائل الأساسية : التى تتوقف عليها صحة النبوة من أصول النظر والألوهية ، أى مسائل العدل والتوحيد ، وهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده)

٢ – مسائل السمعيات : التى لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب والعقاب وأحوالهما (لا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده)

٣ – ما خرج عن الأمرين السابقين كبعض الكلمات الإلهية : التى لا تتوقف عليها صحة النبوة (فيقبل الدليلان فيها معاً) [٦٩]

وبهذا يكون للاستدلال العقلى الجانب الأكبر فى المسائل الكلامية حيث يناقش جميع المسائل الكلامية ما عدا السمعيات .

هذا وقد يكون الذى دعا المعتزلة إلى اختيار هذا المنهج ظروف المجتمع الإسلامي فى القرن الأول وأوائل القرن الثانى للهجرة ، وطريقة التفكير السائدة عند المسلمين حينذاك والتى كان يغلب عليها طريقة الاتباع أو التقليد المحمود ، الذى يقوم الناس بمقتضاه على أمورهم الفكرية والعقدية مما يعنى لهم من مسائل ، وذلك عن طريق سؤال أهل العلم الذين يدلون بآرائهم فيها قياساً على ما هو راسخ فى الكتاب والسنة ، الأمر الذى لا يحتاج فى أغلب الأحوال إلا إلى إعمال العقل فى هذه الحدود ، مما أدى فى نهاية الأمر ، ومع ضعف الإيمان إلى ظهور بداية التقليد المذموم ، الذى لا أثر فيه للعقل ، مما نتج عنه ظهور أمور لا تتفق مع الأصول الثابتة فى العقيدة ، ولا يقبلها العقل السليم .

وهذا الأمر الذى دفع المعتزلة إلى اختيار هذا المنهج ، قصداً منهم إلى هدم هذا النوع من التقليد المذموم ، وتطهير الفكر وتجريده من الإلف والعادة ، ومن مختلف الأهواء بالنسبة لكل من أراد أن يصدر أحكاماً يتوخى فيها الصواب [٧٠]

والأمر الآخر الذى دفع المعتزلة لاختيار هذا المنهج هو تلك الوظيفة التى أخذوها على عاتقهم مع بداية نشأة علم الكلام ، وشاركهم فيها غيرهم من المتكلمين ألا وهى

الدفاع عن العقيدة الإسلامية عن طريق استخدام الأدلة العقلية ، وكان قد واكب ظهورهم هذا واضطلاعهم بهذه المهمة اتساع رقعة العالم الإسلامي واحتكاك المسلمين بعوالم أخرى فيها من النحل والفلسفات والعقائد ما يخالف الإسلام فضلاً عما فيها من اعتماد على العقل والمنهج العقلى بلا حدود ولا قيود .

ولعل أبر ذلك كله احتكاكهم بالمسيحيين وغيرهم ممن كانوا يتسلحون بالمنطق والفلسفة اليونانية ، مما دفع المعتزلة أيضاً إلى اختيار هذا المنهج ليتسلحوا من خلاله وبه بنفس السلاح الذى يمكنهم به أن يصدوا أعداء العقيدة ، وهو سلاح العقل والتدليل العقلى .

لأنهم وجدوا أن الأدلة النقلية وحدها غير كافية ، بل قد لا تجدى لإفحام الغير وإلزامهم الحجة ، لأنها مفتقرة إلى البراهين العقلية التى تسندها وتظهر صحتها .

إذاً يمكن القول إن ظهور المنهج العقلى عند المعتزلة كان عبارة عن التطور الطبيعى للفكر الإسلامى الذى كان يعتمد على النقل من الدرجة الأولى ، ثم هو أيضاً ضرورة ملحة للتغيرات التى طرأت على العالم الإسلامي نتيجة للتوسعات التى مر بها والثقافات المختلفة التى دخلت فيه ، ونقلت إليه ، ولكن كل هذه الأمور لا تكون مبرراً قوياً للأخطاء التى وقعت فيها المعتزلة نتيجة للإسراف فى استخدام هذا المنهج العقلى .

فالمعتزلة قد ساروا مع العقل دون أن يضعوا لأنفسهم معه ضوابط أو قيوداً حتى آمنوا به الإيمان كله ، وحكموه فى جميع الأمور على اختلافها ، وساروا معه إلى أقصى مدى.

بل رفعوه فوق غيره من مصادر وأدوات الحكم والمعرفة المعتد بها فى الفكر الإسلامي آنذاك.

ولننظر مثلاً أحد شيوخهم وهو بشر بن المعتمر البغدادى حين يمدح العقل فى قصيدة له فيقول:

لله در العقل من رائــــد — وصاحب فى العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب — قضية الشاهد للأمـــر
وإن شيئاً بعض أفعالــه — أن يفصل الخير من شــر
لذو قوى قد خصه ربـه — بخالص التقديس والطهـر[٧١]

والجدير بالذكر أن المعتزلة قد تبنوا عدة مبادئ ساروا عليها فى نهجهم من خلال اعتدادهم بالعقل والمنهج العقلى .

وهذه المبادئ أوقعتهم فى الكثير من المخاطر والمآخذ فى أمور العقيدة مما أقام عليهم الدنيا ، ولم يقعدها ومن أهم هذه المبادئ ما يلى :

١ – قياس الغائب على الشاهد .

وهو المبدأ الذى يعنى النظر إلى الأمور الغيبية بالعقل قياساً على ما هو واقع تحت الحس والعيان من الأمور المشاهدة .

وهو قياس مع الفارق لاختلاف المجالين اللذين انتقل بينهما المعتزلة فى الحكم على الأمور ، ظناً منهم فى المشابهة بين الأمور فى كلا المجالين مجال الغائب ومجال الشاهد .

ومن أجل هذا كان هذا المبدأ سبباً فى وقوع المعتزلة فى الكثير من الأحكام الخاطئة فى مجال العقيدة .

حيث أخضعوا الله تعالى لقوانين هذا العالم ، فقد ألزموا الله مثلاً بالعدل كما يتصوره الإنسان ، وكما هو نظام دنيوى ، وفاتهم أن معنى العدل – حتى فى الدنيا – معنى نسبى يتغير تصوره بتغير الزمان فكيف إذا انتقلنا من عالم الدنيا إلى عالم الله .

٢ – أخذهم بالشك المنهجى :

لقد رتب المعتزلة على اختيارهم للمنهج العقلى اعتمادهم على الشك كمنهج وهو أمر طبيعى ، ذلك لأنه لا بد لهم من موقف من مجموع المعارف والأفكار التى سادت فى عصر ظهورهم والتى كان يظهر فيها بذور التقليد المذموم ، الذى ألغى العقل أو كاد ، وأبقى على الاتباع دون التفكير مما أسلم إلى ظهور أفكار ونتائج لا يقبلها العقل السليم ، ولا تقرها العقيدة الصحيحة ، فكان لا بد لهم فيها من موقف وهذا الموقف هو موقف الشك ، الذى يدعو صاحبه إلى تفنيد هذه المعارف المتداولة ، لبيان الصحيح منها وغير الصحيح ، وليس من أداة لهذا إلا العقل .

ولذلك كان من أقوال بعض رجالات المعتزلة وممثليهم المشهورين " الشرط الأول للمعرفة هو الشك "

والمشكلة الأساسية فى هذا الأمر أن المعتزلة فى حديثهم عن اعتمادهم لمبدأ الشك لم يحددوا حدود المجال الذى يصلح له هذا المنهج ، ومن هنا تأتى خطورة إطلاق القول فى أخذهم بالشك كمنهج ، ذلك لأنه لا يصلح لكل أمور المعرفة الإسلامية خاصة وأنهم يتعرضون فى معظم آرائهم للمعرفة الدينية ، إن لم تكن تقوم عليها .

ومن ثم فقد يبرأون إذا ما ثبت قولهم بهذا المنهج فى مجال المعرفة الإنسانية الخالصة فحسب ، ولكنهم لا يبرأون وهم الذين ينتسبون إلى الإسلام . إذا ما أطلقوا ذلك فى مجال المعتقدات الدينية ، والتى نستقيها من مصادرها الثابتة الكتاب والسنة واللذين لا ينبغى ، بل يجب ألا يتطرق إليهما الشك من بعيد أو من قريب ، من قبل أى إنسان يزعم لنفسه أنه مسلم (٧٢)

ومن هنا تكون قد اتضحت المزالق الخطرة التى سارت فيها المعتزلة جراء الاعتماد على المنهج العقلى .

وفى الحقيقة إن الاعتماد على المنهج العقلى ليس ممنوعاً فى حد ذاته ، ولكن الممنوع هو الاعتماد عليه كلية ، أو السير فيه سيراً عشوائياً دون الاستنارة بهدى القرآن والسنة فالإسلام لا يعارض الاتجاه العقلى ولكنه يضع له شروطاً وضوابطاً وحدوداً يجب أن يسير عليها حتى لا يضل ويخرج عن طريق الجادة .

إذاً فالأمر الأخطر من اتخاذ المعتزلة للمنهج العقلى يكمن فى استخدام هذا المنهج فيما لا يصلح له ، وهنا يقع الخطأ الأساسى للمعتزلة ، ذلك لأنهم حينما اعتدوا بالعقل حسبوا أنه يصلح لكل شئ وبلا حدود حتى رفعوه على الشرع ذاته ، وإذا ما تعارض العقل مع الشرع قدموا العقل على الشرع وحاولوا أن يخضعوا الشرع لأساليب التفسير والتأويل ، حتى يجئ موافقاً لما يقول به العقل .

فقيل إنهم حكموا العقل أكثر من تحكيمهم للشرع ، بل جعلوا الأدلة العقلية مقدمة على الأدلة الشرعية . (٧٣)

هذا بالإضافة إلى إيمان المعتزلة بمبدأ العلية ، الذى يعنى أن العلة هى ما كان المعتل بها معتلاً ، وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا ، أو هى ما أوجبت معلولها عقيبها على الاتصال إن لم يمنعه مانع ، أو هى التى تغير محلها وتنقله من حال إلى حال ، أو هى ما تجدد الحكم بتجددها ، فهى إذاً وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل ، فهى مؤثرة بذاتها، ويعبر عنها المعتزلة تارة بالمؤثر وتارة أخرى بالموجب .

وقد أخذ المعتزلة بهذا المبدأ المنهجى على الإطلاق فى مباحثهم العقلية والأصولية .

وقد ظهر ذلك فى قولهم بالتحسين والتقبيح ، حينما ربطوا بين الحسن والقبح ، وبين السمات الذاتية القائمة فى الأفعال على أساس أنها علة له ، وذلك من خلال قولهم فى أصل العدل .

كما تمثل ذلك عندهم فى ربطهم بين عمل الإنسان وبين استحقاقه للثواب أو العقاب ، ومن ثم ضرورة إثابة الله تعالى للمؤمن ومعاقبته للمسئ على أساس العمل والإيمان والطاعة والعكس هو العلة فى ذلك . (٧٤)

وبهذا تكون المعتزلة قد قرنت وجود المعلول بالعلة فى جميع الأمور وهذا الأمر لا يكون حتمياً فى الحكمة الإلهية لأنه سبحانه بيده الأسباب والمسببات وبقدرته يمكن أن تتخلف الأسباب عن المسببات أو أن تحدث الأشياء بدون علل .

ثانياً : مراحل علم الكلام عند المعتزلة :

لم يسر علم الكلام عند المعتزلة من بدايته إلى نهايته على وتيرة واحدة ، ولم يتكون هذا العلم بصورته الحالية دفعة واحدة بل مر بعدة أطوار ومراحل مختلفة ومتعددة حتى ظهر لنا بهذه الصورة التى نحن بصددها .

وفى الحقيقة أن هذا الأمر شئ طبيعى خاصة لأن المعتزلة قد اعتمدت على المنهج العقلى فى وضع أصولها الكلامية ، فلا غرابة إذاً فى حدوث هذه التطورات لأن المنهج العقلى فى تجدد وتغير دائم وليس له حدود أو نهاية فى مجال الفكر ، خاصة إذا كانت الحاجة داعية إلى ذلك .

والمراحل التى مر بها علم الكلام عند المعتزلة تتنوع إلى ثلاثة :

١ - مرحلة النشأة :

ويمثل هذه المرحلة واصل بن عطاء مؤسس (٧٥) المذهب ورأس الاعتزال الذى تلقى العلم على شخصيات (٧٦) متباينة الآراء إلا أنه لم يكن متابعاً لواحد منهم بالذات وهكذا مؤسسوا الفرق ، لا بد من أصالة يتجاوزون بها علم من تتلمذوا عليهم ، أو أخذوا عنهم بل ربما نجدهم مخالفين لشيوخهم وأساتذتهم .

على أن هناك شيئاً آخر هو الذى شكل فكر واصل بن عطاء وهو احتكاكه بالمخالفين ، سواء منهم من كان على دين مخالف كالنصارى والمانوية (٧٧) أو على مذهب مخالف كجهم بن صفوان (٧٨) الذى كان يدين بالجبر ، وفى ذلك قال عنه صاحبه عمرو بن عبيد : " لم يكن أحد أعلم منه بفرق المخالفين " (٧٩)

ولقد سعى واصل إلى نشر مذهب المعتزلة وذيوعه على كل المستويات حيث بعث إلى المغرب عبد الله بن الحارث ، حيث استجاب له خلق كثير . كذلك بعث إلى خراسان حفص بن سالم حيث دخل ترمذ ولزم المسجد حتى ذاع صيته وانتشر ، وهناك ناظر حفص جهماً وأفحمه ، كذلك بعث القاسم بن السعدى إلى اليمن ، وهكذا سعى واصل بكل جهده إلى بث اتجاه المعتزلة ما استطاع إلى ذلك سبيلا . (٨٠)

ومن هنا يفهم أن واصلاً كان حريصاً على أن ينشر مذهب الاعتزال فى جميع أنحاء البلاد ، وفى الحقيقة لقد تم له هذا المراد ، حيث تربع مذهب الاعتزال على قمة المذاهب الكلامية حوالى ثلاثة قرون أو أكثر . ولم يخفت نجم المعتزلة إلا بظهور مذهب الأشعرى الذى كان مؤسسه اعتزالياً فى بداية حياته أيضاً .

والجدير بالذكر أن مذهب واصل بن عطاء الكلامي كان يدور حول أربع قواعد :

١ — صفات الله عين ذاته .

٢ — القول بالقدر أو حرية إرادة الإنسان .

٣ — القول بالمنزلة بين المنزلتين .

٤ — قوله بخطأ أحد الفريقين المتحاربين فى معركتى الجمل وصفين. ولكنه لم يحدد الفريق المخطئ .

ويكاد يجمع مؤرخو الفكر الإسلامي على أن مركز الدائرة فى آراء واصل بن عطاء الكلامية هو قوله (بالمنزلة بين المنزلتين) ، بل يرى بعض المؤرخين أن المنزلة بين المنزلتين كانت هى الفكرة الوحيدة فى تاريخ الفكر الكلامى التى ألقى بها واصل بن عطاء(٨١)

يقول : د / سامى النشار بصدد هذا الاتجاه :

ومع ما فى هذا القول من تعسف إلا أنه يمكن القول إن فكرة " المنزلة بين المنزلتين " كانت أهم فكرة فى مذهب واصل الكلامى ، ويبدو أن واصل بن عطاء أراد برأيه المتوسط أن يوفق بين مختلف المذاهب ، وينأى عن الخلافات المذهبية فى مسائل نظرية تمت إلى العمل ، وكانت هذه الخلافات المذهبية تأكل المسلمين أكلاً وتقذف بهم فى هوة سحيقة من الاضطرابات وسفك الدماء .

وتقرير هذا المذهب الواصلى :

أن الناس كانوا مختلفين فى عهد واصل إلى طوائف متعددة ولكنهم على اتفاق بينهم فى أن مرتكب الكبيرة فاسق ، أما الخوارج فكانوا يرون أن مرتكب الكبيرة علاوة على فسقه كافر يخلد فى النار ، وكانوا على اختلاف بينهم فى استحلال قتل مرتكب الكبيرة أو عدم قتله ، أما علماء الحديث فكانوا يقولون إن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح ، فهو فاسق عاص بعمله ، أى أن عمل الجوارح والأعضاء لا ينافى ما وقر فى قلبه من الإيمان ، ففسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام .

وهؤلاء هم مرجئة السنة ، ثم ظهر الحسن البصرى يقرر أن صاحب الكبيرة منافق .

فعندما اطلع واصل بن عطاء على هذه الفرق ــ قرر خلافاً لها كلها ــ أن الكافر المعاند أو المؤمن المطيع لا خلاف فى تسميتهما كافراً ومؤمناً ، ومرتكب الكبيرة ــ حيث كان ــ موضع اختلاف فى اطلاق أحدهما عليه ، أبى إطلاق هذا أو ذلك عليه وقال إنه فاسق أخذاً بما اتفقوا ، وهجراً لما اختلفوا ، كأنه يريد التوسط بين الخلافين واستمالة الفريقين إلى رأيه ،

فالفاسق عنده إذاً لا مؤمن ولا كافر ، والفسق عنده فى منزلة بين المنزلتين ، بين منزلة الكفر والإيمان [(٨٢)]

من هنا يكون واصل قد اختط لنفسه مذهباً كلامياً جديداً كل الجدة على الرغم من كونه متوسط بين الأطراف لأنه لم يسبقه إليه أحد .

وآراء واصل الكلامية السابقة أصبح بعضها من أصول الاعتزال التى لا يعد معتزلياً من يخالفها ، ومن المتوقع أن تنشأ ـ فضلاً عن أن تنضج ـ أصول المعتزلة الخمسة تفصيلاً ـ فى عهد المؤسس الأول ، ولكنه مع ذلك وضع البذرة وحدد النهج والمسار ، حيث لم تكن الفلسفة اليونانية قد ولجت الفكر الإسلامي فى عصره ، ومن ثم فقد تسلح الخلف بما كان متعذراً على السلف أن يتسلح به من أساليب الجدل وفنون المنطق ومصطلحات الفلسفة ، بل إن كثيراً من المشكلات لم تكن قد استحدثت بعد لا سيما ما يتصل منها بدقيق الكلام . [(٨٣)]

والجدير بالذكر أن آراء واصل الكلامية كانت تتمثل فى مؤلفاته المتعددة التى لم يبق منها شئ إلا تلك الخطبة المشهورة التى لم يذكر فيها " حرف الراء " [(٨٤)]

ومن خلال هذه المؤلفات يكون لواصل بن عطاء الفضل فى وضع بذور وأسس علم الكلام الاعتزالى ، أو علم الكلام المبنى على المنهج العقلى الصرف ، وعلى الرغم من عدم ظهور هذه المؤلفات إلا أن آراء واصل بن عطاء قد وصلت إلينا وذاع صيتها شرقاً وغرباً .

يقول : ابن المرتضى :

يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل ، كان رجلاً متعبداً دينياً ، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكرى المعتزلة جميعاً ولكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما كانوا المثال الذى يحتذى به المعتزلة ، ويذكر العلاف أنه وقف على أبى موسى بن المردار المشهور براهب المعتزلة وبكى تأثراً لصلاحه وتقواه وقال ، وهكذا شهدنا أصحاب

واصل وعمرو ، ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقي وهو نفرهم للمجادلة والدفاع عن الإسلام ضد أعدائه [٨٥]

٢ – مرحلة الاكتمال والتطوير :

لقد سبقت الإشارة إلى أن الفضل فى وضع بذرة الفكر الاعتزالى يرجع إلى واصل بن عطاء ، ولكن الهام الآن هو :

هل بقى هذا الفكر على حالته بدون تطور وتجدد أم كان هناك دور للتلاميذ فى هذا الفكر وهذه الآراء الكلامية ؟

يقول د / النشار :

لقد استمرت مدرسة الاعتزال بعد وفاة الأستاذين الكبيرين – واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد – حية ، ونلاحظ أن هناك تطوراً كبيراً فى المذهب المعتزلى إذ خاض التلاميذ فى مذاهب ومسائل فلسفية بحتة وهذا يدل على أن ثمة ظروفاً طرأت على التفكير النظرى فى البلاد الإسلامية إبان ذلك الوقت . [٨٦]

إذاً لقد حدثت تطورات وتجددات فى الفكر الاعتزالى ، وهذا شئ طبيعى ، لأن دوام الحال من المحال ، ومن الضرورى أن يتطور الفكر كى يواكب مستجدات الحياة ، وحتى لا يظل فى رتابة .

وفى طليعة الذين قاموا بهذا التجديد والتطوير . أبو الهذيل العلاف .

حيث يرى العلماء والباحثون أن العلاف قد وصل بالفكر الاعتزالى إلى الذروة فى النضج والاكتمال .

يقول الملطى :

لم يدرك فى أهل الجدل مثل العلاف ، فهو أبوهم وأستاذهم كان الخلفاء الثلاثة – المأمون والمعتصم والواثق – يقدمونه ويعظمونه وكان الوزير ابن أبى دؤاد من تلامذته ، وكان لا

يقوم له فى الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته [٨٧] ولقد كانت هناك عدة عوامل ساعدت على نبوغه فى علم الكلام الاعتزالى وتطويره منها :

١- موهبته فى الجدل خاصة فى عصر المجادلات الفكرية والعقائدية حيث لم يبلغ الجدل أشده فى عصر من عصور الإسلام كما بلغ فى النصف الثانى من القرن الثانى والقرن الثالث الهجرى وكذلك مسار الفكر ومنطق التاريخ .

فعندما ولى عصر الإيمان والتصديق ــ حيث الصحابة والتابعين ــ وأقبل عصر العقل والجدل ــ حيث المفكرون والمتفلسفون ــ لم يكن الصراع الفكرى متمثلاً بين الإسلام وغيره من الديانات المخالفة فقط بل كان أيضاً متمثلاً بين الفرق الإسلامية نفسها وفى كثير من الأحيان كان يدور الصراع الفكرى داخل الفرقة الواحدة مما كان يدعوا إلى تطوير الحجج الكلامية .

٢ــ إفادته من الفلسفة اليونانية ، حيث عاصر " العلاف " حركة الترجمة الضخمة فى العصر العباسى ، ويشير معظم كتاب الفرق إلى أنه أخذ عن الفلسفة اليونانية . فيقرر أبو الحسن [٨٨] الأشعرى أنه أخذ مذهبه فى الصفات من أرسطو طاليس [٨٩] ، ويشير الشهرستانى إلى أن العلاف وافق الفلاسفة فى أن البارى تعالى عالم بعلم هو ذاته [٩٠]

وليس أدل على سعة اتجاه أبو الهذيل العقلى من تعريفه للعقل بأنه " القوة على اكتساب العلم ، وبأنه القوة التى يفرق الإنسان بها بينه وبين باقى الأشياء .

وقال معرفاً إياه كمعيار " إننا نميز الأشياء الواحد من الآخر بواسطة العقل والعقل الحسى إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول .

وغاية ما يقال فى هذين القولين أن أبا الهذيل يميز العقل عن المحسوسات عينها ويعترف له بالقدرة على اكتساب العلم وبالقدرة على تحويل المحسوس إلى معقول ، ونقل ما فى الأعيان إلى الأذهان .

فإذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم يقوم على الكليات كان العقل بذلك هو القدرة على تعميم الجزئيات والوصول إلى الكليات واستخلاص القانون العام .

ناهيك عما يضيفه العلاف إلى العقل من قدرة على إدراك العلاقات بين الجزئيات والشيئيات فيكون مفارقاً لهذه الأخيرة ، مدركاً الكل والمجرد ، لأن العلاقات ليست سوى معان مجردة . (٩١)

وبالضرورة طبق العلاف هذه الأفكار النظرية على المسائل الكلامية وجعل للعقل السلطان الأكبر فى فهمها مما أفرز عن وجود علم كلام متسع الأفق يكسوه طابع عقلى فلسفى بحت .

ولكى تتضح هذه الصورة أذكر رأيه فى مصدر المعرفة التى سئل عنها ، فأجاب إجابة هى أقرب إلى الفلسفة الحديثة حيث أعطانا من خلال إجابته تقسيماً رائعاً لمصادر المعرفة حيث ذكر أنها أربعة مصادر . العقل ثم الشرع ثم الخبرة أو التجربة وأخيراً الإلهام .

وعند العلاف نجد أن لكل مصدر من هذه المصادر مجاله الخاص ويعلق على المصدر العقلى أهمية لا تقل عن المصدر الدينى (٩٢)

نماذج من جهود العلاف فى تطوير الكلام الاعتزالى :

من أقوال العلاف الكلامية التى توسع فيها وطورها : قوله فيما يتعلق بالإلهيات :

إن الله عالم بعلم هو هو ، قادر بقدرة هى هو ، فإذا قلت : إن الله عالم أثبت له علماً هو الله ونفيت عنه جهلاً ، وإذا قلت : قادر نفيت عنه عجزاً وأثبت له قدرة (٩٣)

ويعد أبو الهزيل أول من فصل القول فى مسألة أن الصفات عين الذات التى وضعها شيخه ـ واصل بن عطاء ـ وقررها ولم يتعرض لشرحها تفصيلاً .

ومن أقواله أيضاً : علم الله لا يتناهى :

حيث يرى أن علم الله هو الله ، والله لا يتناهى إذاً فعلمه ليس له نهاية ، وأيضاً كان الله يعلم ذاته ، وكانت ذاته ليست بذات غاية ولا نهاية فإنه ليس لعلم الله غاية أو نهاية .

هذا ولا يعتد بما نسبه ابن الراوندى [٩٤] كذباً إلى العلاف ــ فى تفسير قوله تعالى : " وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " (سورة البقرة آية ٢٩) إنه لما كان الكل يوجب الحصر والنهاية ــ أى لما كانت الأشياء متناهية ــ فذلك يوجب أن يكون لعلمه غاية ، لأن أبا الهذيل قد شرح هذه الآية بقوله إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شئ .

وبهذا يكون قد انتفى عن أبي الهزيل قول ابن الراوندى الذى اتهمه فيه بأن علم الله متناهى .

ومن أقوال أبي الهزيل أيضاً التى توسع فيها عن شيخه :

قوله بتناهى مقدورات الله (سكون حركات أهل الخلدين)

لأن ما ساقه أبو الهذيل بالنسبة للعلم لم يسقه بالنسبة للقدرة ذلك لأنه نظر إلى العلم من حيث صلته " بالذات " فجعله أزلياً لا متناهياً ، ولكنه نظر إلى القدرة من حيث صلتها " بالموضوع " او بالأحرى " المقدور " فقال بتناهى مقدروات الله ، ولم يقل بتناهى قدرته ، وذلك أن للأشياء كلاً والله تعالى " أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً " (سورة الجن آية ٢٨) والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية .

وقد أراد أبو الهزيل بهذا الأمر أن ينفرد الله باللانهاية أزلاً وأبداً فلا يشاركه فى أبديته أحد كما لا يشاركه فى القدم أحد ، وبناءً عليه قال بفناء حركات أهل الخلدين ــ الجنة والنار ــ ليكون الله ولا شئ معه كما لو كان فى البدء ولا شئ معه .

ولم يوافق كثير من المعتزلة العلاف على هذا الأمر ، وقد اعتذر عنه الخياط [٩٥] بأنه قال ذلك على سبيل المعارضة لا التقرير ، حيث عارض بهذا القول الخصوم من الدهرية القائلين بقدم العالم وعدم فنائه [٩٦]

ومن أقواله التى لم يسبقه إليها أحد أيضاً : قوله بوجوب فعل الأصلح على الله ، وقوله بإرادات لا محل لها حيث يكون البارى تعالى مريداً لها [٩٧] .

هذا بالإضافة إلى أقوال أخرى كثيرة تتعلق بالإنسان والسمعيات وغيرها ومن هنا يكون العلاف قد ساهم اسهاماً بالغاً فى تطوير علم الكلام الاعتزالى وشرح أصوله التى وضعها مؤسس المذهب وإذا كانت عجلة التطور لم تقف عند واضع المذهب فمن الطبيعى أن لا تقف عند التلميذ حيث ظهر للعلاف أيضاً تلاميذ أخذوا أقواله وحاولوا يشرحوا أصولها ، وفى مقدمة هؤلاء التلاميذ "النظام"

جهود النظام [٩٨] فى تطوير علم الكلام الاعتزالي :

يكاد يجمع كتاب الفرق والمؤرخون على أن النظام أعظم رجال المعتزلة جميعاً ، وإذا كانت عظمة أستاذه العلاف ترجع إلى أنه أقام مذهباً متكاملاً فى مختلف مباحث الكلام ، فإن النظام كان أكثر دقة وأشد غوصاً فى المعانى ، حتى جعل علم الكلام فى عمق الفلسفة ودقتها استدلالاً ومصطلحات ، وما كان ذلك يحدث لولا أنه طالع كتب الفلاسفة وتمثل نظرياتهم تماماً ثم أفاد منها فى آرائه.

على أن هذه الدقة وهذا التعمق قد عرّضاه من ناحية أخرى لكثير من سوء الفهم والتشويه ، ومن ثم لم نجد معتزلياً لقى ما لاقاه من تشنيع الخصوم عليه [٩٩]

وفى الحقيقة إننى لست هنا بصدد تقييم آراء النظام وغيره من المعتزلة من حيث موافقتها ، أو عدم موافقتها ، ولكننى بصدد عرض جهوده فى تطوير علم الكلام وتوسعه فى إثراء الحياة الفكرية والعقدية بأدلة كلامية مختلفة ومتنوعة مبيناً السيرة الفكرية لعلم الكلام من قديمه إلى حاضره ومستقبله.

والذى لاحظته هنا أن النظام قد توسع عن أستاذه كثيراً فى استخدام المصطلحات الفلسفية حتى اصطبغ علم الكلام عنده بالصبغة الفلسفية وأصبح للعقل عنده مكانة أوسع وأشمل عن سابقيه .

وقد كان النظام ذو نزعة نقدية وفلسفية فى تفكيره ، فهو يتناول ما يصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه ، وهو على هذا الأساس يصحح الحديث أو

يزيفه ويتأول نصوص القرآن ، وهو فى كل أبحاثه يحكم العقل ، وهو أداته ولا يعتمد على النص بقدر ما يعتمد على العقل(١٠٠)

هذا ويتفق النظام مع أستاذه فى المسائل التى سبق ذكرها إلا أنه زاد عنه فى مسألة الصلاح والأصلح بقوله :

إن الله لا يقدر على أن يفعل الشرور والمعاصى ، ولا يوصف سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ، وقد كان يستند فى ذلك على مبرر عقلى مضمونه أن الظلم لا يقع إلا من آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به والجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً

ومن آرائه فى الإرادة الإلهية :

أن الإرادة لفظ مشترك بين الله والإنسان ، ومن ثم كى تنتفى أدنى مشابهة بينهما ذهب النظام إلى أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة ، ولكن الإرادة تنسب إلى الله على أنحاء ثلاثة :

١ – بصدد الخلق أو التكوين :

إنه مريد لتكوين الأشياء فمعناه أنه مكونها أو أنه خالقها ومنشؤها فإرادة التكوين هى التكوين .

٢ – بصدد أفعال العباد :

إذا وصف بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر به ناه عن خلافه ، وإرادة الفعل غير المراد لأن الفعل واقع من العبد لا من الله وفقاً لنظرية المعتزلة فى حرية إرادة الإنسان .

٣ – بصدد الأفعال الإلهية المستقبلية :

إذا وصف الله بأنه مريد أن تقوم القيامة فمعناه أنه حاكم بذلك مخبر به ، وإن وصف بأنه مريد لذلك منذ الأزل فمعناه أنه عالم بذلك . (١٠١)

وعلى هذا الأساس وذلك المنوال كان المذهب الاعتزالى دائماً فى تطور دائم وتحول كبير ، وفى هذه المرحلة بالذات التى يمثلها أبو الهذيل العلاف ، والنظام اكتملت الأصول الخمسة عند المعتزلة التى تتألف من :

١ – التوحيد ٢ – العدل ٣ – الوعد والوعيد

٤ – المنزلة بين المنزلتين ٥ – الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وأما أصل انبناء هذه المبادئ التى لم تظهر طبعاً دفعة واحدة ، فهو سجالى تعارض بحت ، كما يؤكد ذلك القاضى عبد الجبار قائلاً " لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول ، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ، وخلاف الإمامية داخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ومن جانب آخر تشترك المبادئ الثلاثة الأولى فى أنها ترفض التعددية والالتباس ، ولا يمكن فهم هذا التأمل المنصب على الكيان الإلهى إلا كتعبير عن إرادة تستهدف إعطاء الله وضعية ودوراً اجتماعياً محددين : أنه واحد ، عادل ، لا يخلف وعده ووعيده ، ولا يفعل القبيح وإن كان قادراً عليه ، كما أن الله متميز عن العالم الذى لا يدين له سوى بالوجود .

أما المبدأ الرابع : فلا يعدو أن يكون فى الحقيقة صياغة لموقف الحياد المعبر عن موقف الحزب العباسى كما يذهب إلى ذلك البعض أو على الأقل المتوافق معه خاصة تجاه المتنازعين فى موقعة الجمل ، ولا ريب أن واصل بن عطاء هو أول من صاغ ذلك المبدأ .

وأما المبدأ الأخير فيبدو أنه موجه لتأسيس العنف المشروع وتحليل ممارسته أليس واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من تعاليم الإسلام الكبرى ؟ ألا يأمر بالدين وباللجوء إلى العنف عند الحاجة والضرورة ؟ (١٠٢)

وبناءً على ما سبق أصبح فى فكر المعتزلة الكبار مبدأ يقول كل علم كلام لا يكون ممكناً إلا إذا استعمل العقل استعمالاً صائباً ، ومكثفاً ، أما إذا اقتصر على النص وحده فسيؤدى به ذلك إلى إضعاف قوامه نفسه .

وبناءً عليه استخدم المعتزلة الحجج العقلية فى الدفاع عن الإسلام ، وخاصة فى بداية ظهورهم – فى بداية فائقة ، واستطاعوا فى حذق تام أن يضمنوا لأنفسهم كثيراً من المؤيدين والمتحمسين لآرائهم وعقائدهم .

وإن كان البعض لا يرى أن المذهب المعتزلى أقرب إلى روح الإسلام ويرى أن الأشعرية هى آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق بالكتاب والسنة المعبر عنهما فى أصالة وقوة ، فإن هذه العبارات لم تخرج المذهب المعتزلى عن روح الإسلام وتخالف الأمر الواقع الذى يفرض مكانة ودور المعتزلة فى الفكر الإسلامي (١٠٣)

وفى الحقيقة إن جهود الفكر الاعتزالى خاصة فى مجال علم الكلام لا يمكن أن ينكر حيث كان الكلام الاعتزالى طيلة أربعة قرون يمثل لسان الدفاع عن الإسلام ضد الخصوم والأعداء ، أو على وجه التحديد منذ القرن الثانى ، وحتى القرن الخامس الهجرى .

يقول د /أحمد صبحى

لقد قام المعتزلة بدور رئيسى فى الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثانى إلى الخامس الهجرى ، حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر ، وفى تبرير أفول نجمهم قيلت عدة تفسيرات : منها :

١ – معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بنى بويه .

٢ – خطأ المعتزلة القاتل فى استعدائهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة " خلق القرآن " ليس فحسب لأن ممثلى " حرية الفكر " قد مارسوا تقييد الفكرى والحجر على الرأى ، وذلك من المتناقضات المقتضية للانهيار ، وإنما لأنهم مارسوا ذلك مع إمام جليل من أئمة الفقه ، ومن ثم كان رد الفعل ضدهم من العامة لا من السلطة فحسب .

٣ – الاستعلاء الفكرى لدى المعتزلة ، فما كانوا ليأبهوا برضى العامة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون : فلا شفاعة للنبى عن الكبائر دون توبة ، ولا ينفع الميت بعد موته دعاء

الأهل ، ولا استغفار الأحباب ـــ وربما قراءة القـــرآن أيـضاً . آراء كلـــها تـــصدم وجـــدان العامة وعواطفهم .

ومن هنا ما كان يمكن لعقول العامة أن تستسيغ آراء المعتزلـــة ، بخـــلاف مـــا كـــان مـــن معتقدات الحنابلة وآراء الأشاعرة .

ومهما قيل فى التماس أسباب نهاية أكبر حركة عقليـــة فى حـــضارة الإســـلام فإنـــه يجـــب ألا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلا فى جو ملائـــم ، ومـــن ثم ازدهـــرت حركـــة الاعتزال فى ربيع الفكر الإسلامي ، وما أن أقبل الصيف حتى اســـترخت العقـــول عـــن أن تتـــبنى الرأى الجرئ فذويت بذلك شجرة الاعتزال [١٠٤]

وفى الحقيقة كما أن ظهور المعتزلة شئ طبيعـــى باعتبـــاره كـــان ثـــورة ضـــد التقليـــد ، ودعوة إلى إطلاق العنان للفكر ، فإن انهيارها أيضاً شئ طبيعـــى لأن الفكـــر الاعتـــزالي قـــد بلـــغ ذروته وأصبح لا يقف عند حد معين ، فلا غرابة فى سقوطه ، لأن لكـــل شـــئ إذا مـــا تم نقـــصان. والشئ إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده .

ثالثاً : المنهج الاعتزالي بين الأصالة والتقليد :

لقد سبقت الإشارة إلى أن المعتزلة قد انتهجت المنهج العقلـــى ورضـــيت بالعقـــل هاديـــاً إلى المعرفة لدرجة أن أصبح عندهم هو المعرفة ولم يفصلوا بينه وبين العلم .

وقد تمثل هذا التيار فى التأويـــل العقلـــى للآيـــات ، لأن القـــرآن فى نظـــرهم لم يعـــد " كتاب مواعظ أخلاقية فقط ، أو تاريخاً أنزل كعـــبرة عـــن قـــرون ماضـــية ، وإنمـــا هـــو كتـــاب ميتافيزيقى وأخلاقى وعملى وضع الخطوط الرئيسية للوجـــود كلـــه فهـــو كتـــاب الكـــون منـــذ نشأته إلى فنائه .

لقد كانت المعتزلة أول من أخذ بهذا المنهج من مفكـــرى المـــسلمين وتـــبعهم بعـــد ذلـــك الكثير من الفرق الإسلامية التى سارت على نفس الطريق وبنفس الأسلوب . [١٠٥]

ولما كان التأويل هو أول طريق المنهج العقلى عند المتكلمين فقد اختلف الباحثون حول :

هل بدأ هذا التأويل أو المنهج العقلى فى فهم الدين والبحث فى المسائل العقائدية إسلامياً أصيلاً ؟ أم كانت هناك مؤثرات خارجية أثرت فيه وأدت إليه ؟

وفى ظل هذا الخلاف انقسم الرأى إلى قسمين :

١ – القسم الأول : يرى أن مسألة القضاء والقدر والصفات الإلهية ظهرت فى الإسلام بتأثير من تعاليم الكنسية المسيحية ونفوذ أساتذها المتكلمين أمثال القديس " يوحنا الدمشقى " وتلميذه " تيودور أبو قرة "

وكانت حجة هذا الفريق :

هى اطلاع المسلمين على فلسفة الأوائل من اليونان ومنطقهم ، واحتكاكهم بمسيحيين ويهود ، حيث قد اشتغل اتباع الكنيسة من قبل بالأمور العقلية فى العقائد وبحثوا فيما بحث فيه المسلمون من بعد من مشاكل القضاء والقدر والذات والصفات واستخدموا التأويل فى حل هذه المسائل العقائدية ، ومن هنا تأثر المسلمون بهم وأخذوا عنهم طريقتهم فى حل مشاكل العقيدة . (١٠٦)

إذاً هذا الفريق يرى أن المنهج العقلى ـ أو على الأخص منهج التأويل ـ الذى تنسب بذوره إلى المعتزلة لم يكن من بنات أفكار المسلمين الخالصة أو على الأخص لم يكن من ابتكار المعتزلة ، وإنما كان موجوداً من قبل عند اليونان وعند علماء اليهود والنصارى ، ومن ثم أخذه المسلمون عنهم إما عن طريق الترجمة ، وإما عن طريق الاختلاط الثقافى والاحتكاك العلمى .

٢ ـ أما القسم الثانى : فيرى أن الخلاف العقائدى والجدل الدينى نشأ بسبب تعاليم الإسلام ذاته كنتيجة للتطور السياسى والاجتماعى للجماعة الإسلامية نفسها .

وكانت حجته فى ذلك أن المشاكل العقائدية ظهرت من العقيدة الإسلامية وخرج الحل لهذه المشاكل أيضاً منها ، وكان الحل هو التأويل العقلى وبيان ذلك : .

أن مشاكل الذات والصفات والقضاء والقدر وما إليها من المسائل التى ظهرت أمام المفكرين المسلمين كان نتيجة لما فى القرآن الكريم من تعارض ظاهرى للآيات ، وكذلك لما فى بعض الآيات من تجسيم لله ووصفه ببعض الصفات الجسمية ، وكان الحل أيضاً من القرآن فى الدعوة الصريحة لاستعمال العقل فى النظر والتدبر لآيات الكون .

هذا بالإضافة إلى الظروف السياسية التى مرت بها الجماعة الإسلامية مما يدل على أن الإسلام هو الذى أفرز هذه المشكلات ، وهو الذى أفرز الحل أيضاً [١٠٧]

وفى الحقيقة إن قضية الأصالة والتقليد بالنسبة للفكر الإسلامي التى شغلت أذهان الكثير من المستشرقين وعلماء المسلمين والباحثين ، والتى يندرج فيها بالضرورة المنهج العقلى أو منهج التأويل لدى المعتزلة ، قضية شائكة وتحتاج إلى حديث طويل لا يسعه هذا المكان ، ولكن كل ما يمكن قوله بهذا الصدد .

إن الرأى الثانى هو الصواب خاصة وأن الفكر الإسلامي له سماته ومميزاته المستقلة التى تفرده عن أفكار اليونان واليهود والنصارى بالإضافة إلى منحة القرآن الكريم — التى منحنا إياها رب العالمين — الذى رفع من مكانة العقل ، والذى أمرنا من خلال هذا الكتاب أن نترك التقليد والعصبية والجهل وأن نستعمل العقل والفكر ، وأن نبتكر قدر الإمكان . إذاً فمن الغباوة والبلادة والتهكم أن يقال إن نتاج أمة بأسرها نتيجة التقليد ، ولكن كل ما يمكن قوله إن هناك تأثيراً وتأثراً فقط ، وهذا شئ طبيعى لأن الأفكار ليست جبيسة أحد أو مقصورة على امة دون أمة بل هى وليدة الفكر وهى طليقة العنان يقبلها من يشاء ويرفضها من يشاء ويطورها من يشاء ، وسبحان من يهدى إليها .

(ومن هنا يمكن القول إن التيار العقلى أو المنهج العقلى الذى اتبعه المتكلمون ، وعلى رأسهم المعتزلة فى الدفاع عن الدين أو فى فهم الدين كان نابعاً من قلب الإسلام ، ومن

جوهره ـ القرآن الكريم ـ علاوة على أن عصر النبى صلى الله عليه وسلم كان أكبر دليل على تحكيم العقل وتقديسه .

وعلى هذا فالتأويل كمنهج عقلى نبع من الإسلام نفسه ، وأول من قام به هم المعتزلة رواد العقلانية فى الإسلام ، وذلك لأنهم وجدوا فى القرآن الكريم والحديث النبوى نصوصاً إذا أخذت حرفياً أدت إلى التجسيم ، والتشبيه ، وقد ثبت عندهم عقلاً أن الله تعالى منزه عن الجسمية والجهة فصرفوا هذه الصفات عن معانيها الظاهرية إلى معان مجازية لئلا يكون ذلك سبباً فى الطعن فى هذه النصوص ، واستعانوا على ذلك بالقرآن نفسه .

هذا عما فعله القرآن الكريم فى عقلية المسلم من شحذ هممها لكى تفهم وتنير الطريق وتدافع عن عقيدة الإسلام ضد العقائد الأخرى بمنهج العقل لا بتعصب العاطفة .

حيث أدى القرآن الكريم بأسلوبه وتعارض آياته الظاهرى إلى وجود جانب مهم من هذا التيار العقلى (١٠٨)

رابعاً : تعقيب :

لقد اتضح من خلال ما سبق أن مذهب المعتزلة كان وليداً لظروف خاصة مرت بها الأمة حيث كان أشبه ما يكون بثورة عارمة على الحالة السائدة فى ذلك الوقت ، تلك الحالة التى كانت تنطوى على الإنزواء والتقليد والخوف من الخروج عن دائرة النقل حسبما يذكر المؤرخون .

فى حين رأت المعتزلة أن الظروف المحيطة بالملة الإسلامية تستدعى الخروج من هذه الدائرة لأن الفتوحات الإسلامية قد كثرت والإسلام قد انتشر وعلم به القاصى والدانى ودخل فى لوائه كثير من أهل الملل والأديان المختلفة ، وأخذت الحوارات الكلامية تقوم بين الإسلام وغيره من الملل المختلفة وأصبح النص لا يقوى على مجابهة الحجج الدخيلة وحده ، من هنا رأى المعتزلة ضرورة إطلاق العنان للفكر كى يساند النص فى الوقوف ضد الخصوم .

هذا علاوة على أنهم رأو أن الإسلام يمجد العقل والفكر ويدعوه إلى الانطلاق والبحث فى حقائق الأشياء ومحاولة فهم أسرار الكون ودقائقه ، فلا داعى للحجر عليه وتقييده .

من هنا اختط المعتزلة لمذهبهم منهجاً عقلياً أقاموا عليه آراءهم الكلامية ، وفى الحقيقة إن هذا المنهج لم يتكون عند المعتزلة دفعة واحدة ولكن مر بعدة أشواط ومراحل مختلفة بدءاً من مؤسسه واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ـــ وحتى اكتماله ونهايته .

ففى البداية كان الاعتماد على العقل بطيئاً . بحيث كان يسير إلى جانب النص ، ثم أخذت الدائرة تتسع شيئاً فشيئاً نظراً للأحداث والمداخلات حتى أصبح فوق النص عند التعارض عن طريق اللجوء إلى التأويل ، وفى ظل هذه الأحداث تكونت الأصول الخمسة عند المعتزلة التى لا يعتبر اعتزالياً من لا يؤمن بها .

والهام فى هذا الصدد أن المعتزلة تعتبر أول من فتق الكلام فى هذا المنهج العقلى أو فى منهج التأويل ، وأن الآراء الكلامية عندهم لم تتكون دفعة واحدة ، وإنما كانت تختلف من فترة إلى أخرى وفى كل فترة كانت تحدث فيها تطورات وتوسعات كما سبق بيان ذلك وهذا يشير إلى أن الفترة التى عاشها علم الكلام فى جو المعتزلة كان ينعم بالتجديد والتحديث ، ولا غرابة فى هذا الأمر لأن المعتزلة تتبنى المذهب العقلى ، وتقوم على الفكر الذى لا يلبث على حال ولا يرضى بقلائل المعلومات .

والجدير بالذكر أن المذهب الكلامى عند المعتزلة بدأ أشبه ما يكون صافياً عن حجج اليونان والفلسفة وأفكار الوافدين المختلفة ثم ما لبث أن تدرج فى الاختلاط بهذه الثقافات المختلفة حتى أصبح فى النهاية فلسفياً خالصاً وهذا يعد أيضاً تطوراً جديداً لعلم الكلام الاعتزالي .

وفى الحقيقة أن المنهج الاعتزالي القائم على العقل قد تكون بدايته ، والأسباب التى دعت إليه ، والدور الذى قام به فى خدمة الإسلام ضد المخالفين محمودة ، لولا أنه أفرط فى

استخدام هذا المنهج حتى أصبح مستعلياً على الجميع حتى الشرع ، وهذا خطأه ، فعلى الرغم من كون حججه وأقواله فى المسائل الكلامية مقنعة عقلياً ، وقد تلاقى قبولاً وصداً عند كثير من العلماء والباحثين إلا أن عيبها وخللها يتمثل فى قيامها على هذا المنهج الذى أصبح لا يقبل الزوجية .

ولقد خطا هذا المنهج العقلى ـ عند المعتزلة ـ خطوة جريئة تتمثل فى تأويل النصوص التى لا تتوافق مع العقل حتى تكون مقبولة وتتمشى مع أصولهم ومبادئهم .

ولقد كانت هذه الأمور فى مقدمة الأسباب التى أدت إلى انهيار المذهب الاعتزالي وانزوائه ، لأن الشئ إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده .

ومن هنا ظهرت الدعوة إلى العودة إلى النص " الكتاب والسنة "

وعلى هذا يمكن القول إن المعتزلة لهم وعليهم :

يقول د / أحمد صبحى :

تقوم المعتزلة على النزعة العقلية : بمعنى إذا تعارض ظاهر النص مع العقل فإن المرجح هو العقل ، فالله قد لطف بالناس وهداهم بالعقل والرسول وبالكتاب ، ولكن يعرف الرسول والكتاب بالعقل ، ولا يعرف العقل بالرسول والكتاب ، ذلك هو سندهم فى ترجيح حجة العقل .

وفى ضوء ذلك عرفت أصولهم الخمسة ، بل فى ضوء ذلك التزموا بما التزموا به من نظريات كاعتبارهم المعلوم ـ وإن لم يكن موجوداً ـ شيئاً وفى ضوء ذلك أيضاً يرجع إليهم الفضل فى نشأة علم الكلام وفى تحديد موضوعاته وأساليب الجدل فيه ، أما على الصعيد الخارجى فإليهم يرجع الفضل فى الذود عن الإسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ومن الزنادقة[١٠٩]

المطلب الثانى

دور الأشاعرة فى تطوير علم الكلام

ويشتمل على :

أولاً : منهج الإمام أبى الحسن الأشعرى فى علم الكلام .

ثانياً : دور تلاميذ الأشاعرة فى تطوير علم الكلام . ويشتمل على :

١ – طريقة المتقدمين فى علم الكلام . وتشمل :

أ ـــ جهود القاضى الباقلانى فى تطوير علم الكلام .

ب ـــ جهود الإمام الجوينى فى تطوير علم الكلام .

٢ – طريقة المتأخرين فى علم الكلام . وتشمل :

أ ـــ دور الإمام الغزالي فى تطوير علم الكلام .

ب ـــ دور الإمام الرازى فى تطوير علم الكلام .

ثالثاً : تعقيب .

المطلب الثانى

دور الأشاعرة (١١٠) فى تطوير علم الكلام

لقد سبقت الإشارة إلى أن الفضل فى وضع بذور علم الكلام يرجع إلى المعتزلة ، ولكن بطبيعة الحال لا بد أن تدور عجلة التحول والتطور والتغير وسبحان الذى يغير ولا يتغير . فبعد أن ازدهر علم الكلام الاعتزالي فترة طويلة بدأ فى أواخر القرن الثالث الهجرى يأفل ويتضاءل .

حيث كان أهل السنة ينظرون إليهم بعين الكراهية ، وحملوهم مسئولية الفتن والاختلاف ، فضلاً عن أن المجتمع الإسلامي قد ضاق ذرعاً بتصورهم العقلى الجاف للموضوعات الإلهية .

ومن هنا كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة ، مما أدى إلى ظهور الإمام " أبى الحسن الأشعرى " مؤسس فرقة الأشاعرة (١١١)

وقد ظهر أبو الحسن الأشعرى لا على أنه مؤسس مذهب جديد ، ولا على أن له رأياً مستحدثاً ، وإنما حرص تمام الحرص كما حرص أتباعه على أن يظهروه أنه للصحابة والتابعين وللفقهاء ، ولرجال الحديث ـ أو بالأحرى لأهل السنة ـ تابع ، وليس له فى كل ما قال به رأى مستحدث .

وقد استطاع بذلك أن يمهد للاعتراف بعلم الكلام ، وأن يجعل منه أحد علوم الدين، بل وأن يحسن للعلماء الخوض فيه ، فأزال بذلك حرجهم عن التعرض لجليل الكلام(١١٢)

ومن هنا أصبح الإمام أبو الحسن الأشعرى يمثل نقطة تحول هامة فى الفكر الإسلامي عامة ، وفى علم الكلام على وجه الخصوص .

فمن جهة أصبحت أغلبية أهل السنة – وهم بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين – تدين بمذهبه ، أو بالأحرى المنسوب إليه ، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفاً به كعلم من علوم الدين منذ أن استحسن أبو الحسن الأشعرى الخوض فيه ، وذلك بعد أن كان المحدثون وأئمة الفقه ينفرون الناس من الاقتراب منه .

ومن ثم اكتسب تحول الأشعرى أهمية خاصة ، وأثارت الباحثين فى فكره ومذهبه – قدامى ومحدثين – عوامل هذا التحول ودوافعه فضلاً عن نتائجه (١١٣)

أولاً : منهج الإمام أبو الحسن الأشعرى :

كان نتيجة لظهور الإمام أبي الحسن الأشعرى على مسرح الدراسات الكلامية أن حدث هناك تطور هائل فى المنهج الذى كانت تستخدمه المعتزلة ، وهو المنهج الذى اعتمد فى جانب كبير منه على النظر العقلى ، من حيث إنهم استخدموا بعض الأقيسه والإلزامات وعمدوا كثيراً إلى ضرب الأمثال ، واستخلاص الأحكام من المعانى المتضمنة فى النصوص .

فنجد أن الأشعرى قد جعل هذا المنهج أكثر إحكاماً ودقة بتأثره الشعورى أو اللاشعورى بمنهج المعتزلة ، خاصة وأنه كان تلميذاً ناهاً من تلاميذ المعتزلة (١١٤)

من هنا يفهم أن المرحلة السابقة التى قضاها أبو الحسن الأشعرى فى الاعتزال كان لها أثر كبير فى تكوين منهجه الحديث – منهج أهل السنة – حيث تعرف فى هذه المرحلة على نقاط القوة ونقاط الضعف عند المعتزلة ، وعلى أثر ذلك أقام مذهبه الجديد الذى يمثل تقويماً لمذهب المعتزلة من ناحية ، وبداية لفكر جديد ، وعلم كلام جديد من ناحية أخرى .

(وعلى هذا يمكن القول إن منهج الأشعرى هو المزاوجة بين النص والعقل أو محاولة إدراك النص فى ضوء العقل ، أو السير وراء العقل فى حدود الشرع ، لأن العقل إذا ترك وشأنه تبع هواه ، ولكنه بالشرع يتبع هداه) (١١٥)

ويذكر الدكتور غرابة هذا المنهج أكثر وضوحاً بقوله :

(إن التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل فى تأييد ما ورد به من حقائق أمر خاطئ لا يقول به إلا كسول أو جاهل ، ومع هذا فالجرى وراء العقل غير محوط بسياج من الشرع وبخاصة فى الآراء التى تتصل بالعقيدة أمر خاطئ أيضاً ، بل يعتبر أشد خطراً ، وإذاً فمن الخير للحق فى ذاته وللجماعة التى تحمل على اكتشافه أن تتخذ فى ذلك منهجاً وسطاً يزاوج بين العقل والنص) (١١٦)

ومن هنا يستند منهج الأشعرى الذى حدد موقفه من المعتزلة إلى عاملين رئيسيين :

الأول : إن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدى إلى نصرة الدين لإنه عبارة عن استبدال العقل بالعقيدة ، وكيف تكون معتقداتنا عن الله إذا كان العقل هو المرجح عند التعارض على النقل ؟

الثانى : أنه لا بد من الإيمان أن فى الدين أحكاماً توقيفية ، ذلك مبدأ جوهرى فى الاعتقاد ، ولا يكون بدونه إيمان ، وما عسى أن يكون الدين إذا استباح الإنسان لعقله أن يخوض فى كل فعل أو أمر إلهى ، إن ذلك يتنافى تماماً مع مفهوم الإيمان ، وما يقتضيه من تصديق وتسليم .

وهذا لا يعنى معارضة الإمام أبى الحسن الأشعرى للعقل ، لأنه انتقد الجمود والتقليد بقوله :

إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال.

ويقول فى نص آخر أوضح وأكثر صراحة فى الدلالة على نهجه .

حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردودة إلى اصول الشرع التى طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شئ من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات . (١١٧)

إذاً الإمام أبو الحسن الأشعرى يضع لكل أصل حداً ومعياراً خاصاً ، فما يدرك بالسمع ليس للعقل أن يتدخل فيه لأنه لن يستطيع أن يدركه هذا علاوة على أنه إذا تعارض العقل والنقل فإن النقل هو المقدم عند الإمام أبى الحسن الأشعرى .

(يضاف لهذا أن الأشعرى قد حاول أن يستفيد مما ورد فى أورجانون أرسطو [١١٨] وخاصة فى " التحليلات الأولى " و " الطوبيقات " و " السوفسطيقا " ويطبقه على بعض المشكلات الكلامية ، ويشهد كتاب " الإبانة عن أصول الديانة " بمقدار تأثر الأشعرى بالمنطق الأرسطى ، فقد أصبح القياس الأرسطى ، هو الشكل المقبول للتفكير ، كما أن جزءاً من القواعد المنطقية المختلفة التى تضمنها كتاب " الطوبيقا " قد طبق على بعض المشكلات الكلامية .[١١٩]

كل هذا يؤكد أن الإمام أبو الحسن الأشعرى لم يرفض حجية العقل مطلقاً ولكنه حاول أن يزاوج بينه وبين النقل أو أن يجمع بين رأى العقليين " المعتزلة " والنقليين " السلف".

نماذج من أقوال الإمام أبى الحسن الأشعرى التوفيقية :

أولاً : الصفات الإلهية :

ذهب الإمام أبو الحسن الأشعرى إلى إثبات صفات المعانى لله تعالى من العلم والقدرة والإرادة قائلاً إن العالم والقادر والمريد على الحقيقة لا يتصور إلا أن يكون ذا علم ، وذا قدرة ، وذا إرادة ، ولكنه قال بأن هذه الصفات ليست هى الذات كما يزعم المعتزلة ، ولا هى غير الذات كما قال السلف بل هى عنده صفات أزلية قائمة بالذات [١٢٠]

وقال فى مشكلة كلام الله بأن الكلام فى الحقيقة هو المعنى القائم بالنفس وليس الألفاظ المعبر بها ، لأن هذه تسمى كلاماً على سبيل المجاز .

وكلام الله أزلى قديم كما قال السلف ، أما اللفظ والعبارة فحادثة فى الزمان كما قال المعتزلة .

أما الصفات الخبرية المنصوص عليها فكان الأشعرى أحياناً يقبلها كما فعل السلف باعتبارها أمور سماعية يجب الإقرار بها وكان أحياناً يؤولها كما فعل المعتزلة .

ثانياً : رؤية المولى عز وجل :

لقد قال أبو الحسن الأشعرى بإمكان رؤية الله بالعين كما قال السلف بناء على ما ورد فى السمع ولكنه يستدرك قائلاً بأن هذه الرؤية نوع من العلم والإدراك العقلى لا يتعلق بالجهة والمكان والصورة .

ثالثاً : قضية أفعال العباد :

لقد قال الإمام أبو الحسن الأشعرى بأن للإنسان إرادة وقدرة خاصة كما قال المعتزلة ، ولكن هذه الإرادة والقدرة ليست هى التى تؤثر فى إحداث الفعل بل هى نفسها خاضعة لإرادة الله ومخلوقة له (١٢١)

إذاً الإمام أبو الحسن الأشعرى لم يلتزم الجانب النقدى فى جميع آرائه وإنما كان منهجه الكلامى يقوم على التوسط ومحاولة التوفيق بين الآراء ، وهذه سمة تميز بها علم الكلام فى وقته ، وبهذا يكون علم الكلام قد خطا خطوة مختلفة إلى حد ما عما كان عليه من قبل ــ أى عند المعتزلة ــ حيث كان ينبنى على النزعة العقلية الخالصة التى لا تقبل المزاوجة .

والجدير بالذكر أن هذه النزعة التوفيقية لم تدم على حالها بل تلا الإمام أبا الحسن الأشعرى تلامذة كثيرون تبنوا المذهب الأشعرى ، وحاولوا أن يطوروا فيه ، وأن يختطوا لأنفسهم مذاهب كلامية مغايرة بعض الشئ لأستاذهم وشيخهم " أبا الحسن الأشعرى " وقد انقسم هؤلاء التلاميذ إلى مرحلتين المرحلة الاولى التى تلت الإمام أبا الحسن الأشعرى مباشرة وتعرف بطريقة المتقدمين ويمثلها " القاضى الباقلانى " و" الإمام الجوينى " ، والمرحلة الثانية التى تلى هذه المرحلة وتعرف بطريقة المتأخرين ، ويمثلها الإمام الغزالى ومن بعده .

ثانياً : دور تلامذة الأشاعرة في تطوير علم الكلام :

١ – طريقة المتقدمين في علم الكلام :

أ ــ جهود القاضي الباقلاني [١٢٢] في تطوير الكلام الأشعري .

وكالعادة تدور دورة الفكر التي لا تبقى على حال ويظهر لشيخ الطريقة " أبو الحسن الأشعري " تلامذة كثيرون بعضهم سار على طريقته والبعض الآخر حاول أن يطور في هذا المنهج ، وهذه الطريقة كي تواكب عجلة الحياة ، وفي طليعة هؤلاء التلامذة النجباء الذين حاولوا أن يطوروا هذا المنهج " القاضي الباقلاني " الذي يقول عنه ابن خلدون :

وكثر اتباع أبو الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلاميذه " كابن مجاهد " وأخذ عنهم القاضي " أبو بكر الباقلاني " فتصدر للإمامة في طريقتهم ، وهذبها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والأنظار ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين [١٢٣]

إذاً يمكن القول : إن القاضي الباقلاني قد اختط منهجاً مغايراً للمنهج الأشعري أو متوسعاً فيه إذ وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة كالحديث عن العلم ، وأقسامه، وعن الموجود قديمه وحديثه ، وعن الجوهر والعرض ، والجسم لإثبات حدوث العالم ، وإثبات وجود الباري ، ومنها إلى معرفة صفاته ، هذا وقد أشار " ابن خلدون أيضاً إلى أن القاضي الباقلاني قد درج مسائل من الفلسفة في العقائد الإيمانية ، وأوجب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها [١٢٤]

والقيمة الكبرى لعمل القاضي الباقلاني كانت في التنهيج ، وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناءً منظماً لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب ، بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الأدلة ، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض وهذا مما جعل ابن خلدون يثني على هذه الطريقة التي اتبعها القاضي الباقلاني

ويعتبرها من أحسن الطرق وإن لم يأخذ بها المتكلمون لأنها تعتمد على العقل كثيراً مما أدى إلى وجود تشابه منهجي بين مذهب الأشعرى ومذهب المعتزلة فى بعض الوجوه .

وقد كان النص قبل القاضي الباقلانى هو السائد ، وكان الأشعرى يجعل النص هو الاساس ، والعقل عنده تابع للنص .

أما عند القاضي الباقلانى فالعقيدة كلها بجميع مسائلها تدخل فى نطاق العقل والجدل يدور فى هذا النطاق ، والحجة تقرع الحجة على أساس العقل والمنطق ، وبذلك تدخل القضايا المنطقية والبراهين الفلسفية فى أمور الدين ، وهذا يحتاج إلى مزيد من الفلسفة، وبذلك يتكون علم الكلام ، ويقوى لأنه الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية (١٢٥)

إذاً يفهم مما سبق أن الحاجة هى التى دعت الباقلانى إلى تطوير المسائل الكلامية التى يبنى عليها المذهب الأشعرى ، ذلك لأن دائرة الخلاف دائماً فى توسع وتطور ، والحجج الكلامية تتجدد باستمرار ، وهذا يستدعى بالضرورة تطوير الأدلة والمذهب حتى يستطيع أن يدافع عن العقيدة بالادلة العقلية بدون رتابة أو تقليد حتى يحصل الإقناع وتقوم الحجة .

(وبهذا يكون القاضي الباقلانى هو الذى نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظرى بعد أن كان يستند إلى النصوص بسبب نقص التكوين الفلسفى وقلة الاحتكام إلى المنطق أو الغوص إلى الأصول العقلية .

فلا نجد عند القاضي الباقلانى سوى مقارعة الدليل بالدليل على الصورة الجدلية الخالصة المستقلة عن النصوص ، والتى لا تتقيد إلا بالمنطق ، وتمحيص أصول الآراء من الناحية العقلية .

ولكن يجب أن يؤخذ فى الحسبان أن القاضى الباقلانى لم يهمل النص تماماً بحيث تصبح طريقته جدالاً منطقياً وفلسفياً خالصاً ، لا يستند إلى النص ، ولكنه جعل الجانب العقلى مستقل عن الجانب النقلى (١٢٦)

ولعل هذا النسق المتكامل فى الجدل هو ما جعل " ابن تيمية " [١٢٧] يعده أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ليس فيهم مثله قبله ولا بعده ، على أنه من ناحية أخرى نجده متهماً من " برو كلمان " أنه أدخل فى علم الكلام أفكاراً جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية ، أو من المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية .

والواقع أن القاضى الباقلانى يعد أول الأشاعرة الذين أقحموا الموضوعات الطبيعية فى دعم الكلام الأشعرى إقحاماً قصد به إثبات عقائد إيمانية ، وأنه كيف فلسفة الطبيعة تكييفاً مذهبياً أشعرياً [١٢٨]

وفى الحقيقة إن جهود القاضى الباقلانى فى تطوير الكلام الاشعرى لا يمكن إنكارها سواء كان متأثراً فى ذلك بالفلسفة اليونانية ، أو غيرها لأن هذا شئ طبيعى ، ولا ينفى أو يقلل من قيمة أفكار القاضى الباقلانى فى علم الكلام .

نماذج من تطوير القاضى الباقلانى للكلام الأشعرى :

١ - قاعدة " بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول "

يعد القاضى الباقلانى أول من استخدم هذه القاعدة حيث يقول ابن خلدون " إن أبا بكر الباقلانى وضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والانظار ، ومنها أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول " ويتكون هذا الطريق من مرحلتين :

المرحلة الأولى : أن نتلمس أدلة المثبتين للشئ ، ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلاً آخر على ثبوت الشئ سواها .

المرحلة الثانية : أن نقوم بعملية حصر وجوه الأدلة ، ثم نقوم باستقراء دقيق لها ينتهى إلى نفى هذه الوجوه كلها بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها .

ومن هنا يتبين لنا أن هذه الصورة هى الأولى بعينها ، إذ تنتهى إلى عدم وجودأية أدلة غير الأدلة المنفية ، إلا أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر ، ولذلك كان بعض المتكلمين يرى فى

هذه الفكرة زيادة لا مبرر لها ، ولذلك عدل عنها إلى الصورة الأولى ، فهي نفي ما لا دليل عليه لأن نفي ما لا دليل عليه ينتج انتفاء الضروريات والنظريات من ناحية وإثبات اللامتناهي من ناحية أخرى ــ وكلاهما محال (١٢٩)

٢ – قاعدة " قياس الغائب على الشاهد " .

وهو المعروف فى علم أصول الفقه " بالقياس الأصولي " وقد استخدم القاضي الباقلانى هذا القياس فى آرائه الكلامية ليرد على المعتزلة الذين أخذوا بهذا القياس .

٣ ــ رد الإشكال بإشكال مثله :

من الطرق التى سلكها القاضى الباقلانى أيضاً رد الإشكال بإشكال مثله وهذه الطريقة تقوم على أساس أن يثير المناظر إشكالاً على دعوى مناظره ، فيقوم هذا برد الإشكال بإشكال مثله على دعوى الأول بحيث يجعله بين أمرين : إما أن يتخلى عن إشكاله الذى أثاره ويسلم بالدعوى أو يتمسك بإشكاله ، فيؤدى إلى تسليمه بدعوى الخصم ، ويسلم الخصم بدعوى خصمه الأول ، فيصير الرأيان صحيحين مسلمين ، وهى طريقة لا تفيد يقيناً وإثباتاً قاطعاً لأى من وجهتى النظر اللتين قام الإشكالان ضدهما ، وإن كانت تفيد فى حسم المناظرة أو الجدال القائم بين المتناظرين (١٣٠)

٤ ــ من أوجه التطوير الكلامى أيضاً عند القاضى الباقلانى التى افترق بها عن أستاذه " أبو الحسن الأشعرى " .

أنه يستهل كتابه " التمهيد " وكذلك كتابه " الإنصاف " بالحديث عن المعرفة ، أو بالأحرى المبادئ التى يجب معرفتها مما لا يتم النظر فى معرفة الله وصفاته إلا بها ــ وهو مدخل منهجى ربما كان أول من ابتكره من المتكلمين ــ فيشير إلى حقيقة العلم ومعناه ، والفرق بين علم الله القديم وعلم الإنسان المحدث ، ذاكراً أن علم الإنسان المحدث منه البديهى الضرورى ، ومنه النظرى الاستدلالي ، ويتناول أنواع الاستدلال لا على سبيل

البحث المنطقى ، وإنما الكلامى ليؤكد القضايا التى يتبناها ، وأما علم الله فليس ضرورة ولا استدلالاً (١٣١)

وعلى هذا يمكن القول : إن الفضل فى تحويل مجرى علم الكلام من العقل إلى الشرع إذا كان يرجع إلى أبى الحسن الأشعرى ، فإن الفضل فى تطوير هذا الكلام الأشعرى وصياغته صياغة عقلية مرة أخرى يرجع إلى تلميذه القاضى الباقلانى مع الاعتداد فى نفس الوقت بالجانب النقلى .

ب ـــ جهود الإمام الجوينى فى تطوير علم الكلام :

إذا كان القاضى الباقلانى قد افترق عن أستاذه فى توسعه فى المسائل الكلامية فإن الإمام الجوينى أيضاً قد فعل نفس الشئ ، وهذا كما ذكرت سابقاً شئ طبيعى لأن اللاحق لا بد وأن يستفيد من السابق ، ولا بد أيضاً أن يختلف عنه فى بعض الامور وإلا كانت الحياة الفكرية ركيكة ورتيبة ، ولا ابتكار فيها ، وهذا يؤذن بإنتهاء المذهب والفكر .

وفى الحقيقة على الرغم من توسع الإمام الجوينى فى المسائل الكلامية إلا أن توسعه لا يمكن أن يقاس بمقدار توسع أستاذه ، ولكنه على الرغم من ذلك لا يمكن إغفاله أو إنكاره لأنه بارز وواضح.

يقول ابن خلدون :

ثم جاء بعد القاضى الباقلانى إمام الحرمين أبو المعالى " فأملى فى الطريق كتاب " الشامل " وأوسع القول فيه ثم لخصه فى كتاب " الإرشاد " واتخذه الناس إماماً لعقائدهم " (١٣٢)

ويقصد ابن خلدون أن " إمام الحرمين " قد سار على طريقة " القاضى الباقلانى " إلا أنه توسع بعض الشئ فى منهجه .

(والسبب الذى جعل إمام الحرمين لم يتوسع بدرجة كبيرة فى استخدام المصطلحات الفلسفية لأنها بطبيعتها ملابسة للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية .

وفى الحقيقة على الرغم من حرص " الجوينى " على عدم استخدام المصطلحات الفلسفية بصورة كبيرة إلا أنه فى بعض الأحيان كان يميل إلى استخدام الأفكار الفلسفية العميقة ، والدقيقة ، والمغالاة فى التأويل ، ويظهر هذا بوضوح فى كتاب الشامل .

هذا ولم يلتزم " الجوينى " منهجاً معيناً فى آرائه حيث كانت ظروف البحث هى التى تملى عليه المنهج الذى يتبعه ، وكان يميل إلى تحديد المصطلحات والمفهومات تحديداً قاطعاً قبل البدء فى مناقشة المسائل .

ويظهر فضل الجوينى على المذهب الأشعرى فى أنه زاده وضوحاً وتأييداً ، مع وضع قواعده وأسسه الثابتة التى تجعله يصمد لكل الآراء المخالفة ، ويعلو عليها فى النهاية [١٣٣]

وعلى هذا يمكن القول إن جهد الإمام الجوينى فى علم الكلام يتمثل فى شرحه للآراء الكلامية التى تركها استاذه وشيخه الإمام الجوينى ، وتوسعه فى استخدام الأفكار العقلية والفلسفية ، وفى الحقيقة أن من يطالع مؤلفات الإمام الجوينى ومؤلفات شيخه القاضى الباقلانى يجد أنها متشابهة إلى حد كبير فى أصول المسائل والمباحث الرئيسية ، وإنما الافتراق والتوسع إنما يظهر فى المباحث الفرعية التى تندرج تحت هذه الأصول .

يقول د / أحمد صبحى :

إلى جانب شيوخ الأشاعرة والشافعية ، قد أفاد الجوينى من فلسفة اليونان التى أكسبته كما أكسبت غيره من الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجرى مقدرة على الجدل وقوة الاستدلال .

حقيقة أنه لم يشتغل بالفلسفة كما فعل فلاسفة الإسلام ، ولكنه أفاد منها منهجياً ، وكذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامى وصياغته للموضوعات ، ومع ذلك بقى الجوينى متكلماً أشعرياً فى التصميم .

وإنما أصبح المذهب الأشعرى الذى أراد له مؤسسه أن يكون أميل إلى جانب النقل من العقل يستند فى الأغلب إلى أدلة العقل ، بل لا تكاد تذكر النصوص القرآنية إلا نادراً حتى فى المناظرات مع فرق المسلمين .

ولكن لا يعنى هذا بحال انحرافاً من الأتباع عن آراء مؤسس المذهب فلقد وافقوه واتفقوا معه فى كثير من الموضوعات خصوصاً تلك الموضوعات التى من أجلها فارق مذهب الاعتزال مثل ، مسألة الصفات ورؤية الله ، والقول بأن القرآن غير مخلوق فضلاً عن إطلاق المشيئة الإلهية ورد الحسن والقبح إلى حكم الشرع .

ويشير الجوينى فى عرضه لمذهب الأشاعرة إلى ثلاثة هم : أبو الحسن الأشعرى ، القاضى الباقلانى ، وأبو إسحاق الاسفراييني وطريقته فى عرض الموضوعات التى استقرت فى كتب القاضى الباقلانى وقد انتهجها معظم المتكلمين من بعده (١٣٤)

هذا والجدير بالذكر أنه على الرغم من أن الإمام الجوينى قد عده المؤرخون لعلم الكلام ضمن طريقة المتقدمين فى علم الكلام الأشعرى إلا أنه يمثل فى نفس الوقت مرحلة وسط بين الطريقتين المتقدمة والمتأخرة ، ولبيان هذه النقطة لا بد من بيان وجه المفارقة بين الطريقتين ، وكون أحداهما متقدمة والاخرى متأخرة ، حتى تتضح مسألة كون الإمام الجوينى يمثل مرحلة وسط بين الطريقتين .

ووجه المقارنة يتمثل فى أن الإمام الجوينى وشيخه القاضى الباقلانى يعدا أقرب زمناً لشيخ الطريقة الإمام أبو الحسن الأشعرى حيث يعد القاضى الباقلانى التلميذ المباشر للإمام الأشعرى ، والإمام الجوينى التلميذ المباشر أيضاً للقاضى الباقلانى ، هذا من جانب ومن جانب آخر القاضى الباقلانى والإمام الجوينى لم يستخدما المنطق الأرسطى فى أدلتهم الكلامية على عكس المتأخرين عنهم ، وهذه هى المفارقة الهامة بين الطريقتين ، وإن اعترض على هذا الأمر بأن الطريقة المتقدمة قد استخدمت المنطق الأرسطى ، فيجاب بأن المنطق الذى استخدمته ليس إلا منطقاً عربياً إسلامياً جاء من الأصول الفقهية التى يعتمد عليها الفقه فى

سياقه ، ولم يظهر فيه القياس الأرسطى بعد ، وإن كانت هناك بعض الإشارات المنطقية والفلسفية الأرسطية التى ظهرت على وجه الخصوص عند الإمام الجوينى فهى بسيطة جداً ولا تقارن بما ظهر عند طريقة المتأخرين .

وبناء على ظهور هذه الإشارات المنطقية والفلسفية عند الإمام الجوينى ، فإنه يعد مرحلة وسط بين المرحلتين ، أو بين الطريقتين ، على الرغم من كونه ينضم فى طريقة المتقدمين [١٣٥]

وخلاصة هذا الأمر أن المفارقة بين طريقة المتقدمين والمتأخرين يضبطها العامل الزمنى من ناحية حيث إن أصحاب الطريقة الأولى أسبق زمناً من الطريقة الثانية ، والعامل الثانى الهام، وهو الأسرف فى استخدام الأقيسة المنطقية والفلسفية الغربية فى الأدلة الكلامية ، وهذا ما ظهر بوضوح عند المتأخرين من علماء الكلام الأشعرى ، هذا علاوة على أنها خالفت طريقة المتقدمين فى كثير من المسائل كما سيأتى بيان ذلك .

٢ – طريقة المتأخرين :

أ ـــ دور الإمام الغزالي [١٣٦] فى تطوير علم الكلام .

لقد نظر المتأخرون فى القواعد والمقدمات فى فن الكلام التى وضعها الأقدمون ، فخالفوا الكثير منها بالبراهين ، ولم يعتقدوا ببطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضى الباقلانى ، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى .

وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالي رحمه الله . [١٣٧]

يقول الإمام الغزالي :

ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته ، وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفت علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى [١٣٨]

ومن هنا رأى الإمام الغزالي ضرورة التوسع أو التغيير فى الأدلة والمسائل الكلامية القائمة فى وقته التى تركها السابقون .

ويرى بعض الباحثين أن الإمام الجويني كان له الفضل فى توجيه الإمام الغزالي لاستخدام المنطق ، ومن هنا كان الإمام الجوينى نقطة الوسط بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين .

ويعتبر الإمام الغزالي المازج الحقيقى للمنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمعامة ـ لا لما وضعه من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التى وضعها فى أول كتابه " المستصفى " والتى ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً ، وعلى هذا الأساس ، اعتبر منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد ، وفرض كفاية على المسلمين ، ووجهت إلى الغزالى بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين ، ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطى ويفردون فى اول كتبهم فصلاً خاصاً لما أسموه " المقدمات الكلامية أو المقدمات الداخلة " يلخصون فيها منطق الشراح الإسلاميين مشائياً تارة ورواقياً طوراً ، وكانت أكثر المباحث تأثراً بالمنطق اليونانى ، مباحث الألفاظ . (١٣٩)

وعلى هذا فقد خطا الإمام الغزالي خطوة واسعة فى سبيل ربط المنطق بعلم الكلام إذ بدا واضحاً لديه أن المتكلم ينبغى أن يكون فى مقدوره تقدير ووزن الآراء المتعارضة ، ووزن الحجج هو مادة موضوع المنطق ، وقد دافع الإمام الغزالي عن المنطق دفاعاً كبيراً ، وكان له الفضل فى إبقاء الدراسات المنطقية بالمشرق الإسلامى .

ومن هنا يعد القرن الخامس أو الوقت الذى كان فيه الإمام الغزالي فاصلاً بين عهدين دقيقين : عهد لم يلجأ فيه الأشاعرة إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية ، وعهد بدأ فيه الأشاعرة عملية المزج ، خاصة فى نطاق المنطق .

ومن هنا أيضاً يعد الإمام الغزالي على رأس الطريقة المتأخرة التى تمثل المرحلة التى تم فيها تطعيم الأساليب الكلامية بالمنطق الأرسطى لذا غلب عليها الأسلوب القياسى . (١٤٠)

ب ـ دور الإمام الرازي (١٤١) فى تطوير علم الكلام :

لقد أدى إعجاب الإمام الغزالي بالمنطق ، ومحاولة ربطه بالدراسات الكلامية إلى جعل متأخرى الأشاعرة يبدأون بحوثهم الكلامية بعرض المسائل المنطقية والمنهجية ، والحديث عن طرائق العلم وأنواع الاستدلالات قبل الخوض فى المسائل الكلامية .

ومن هؤلاء " الإمام فخر الدين الرازى " الذى استوعب الفلسفة المشائية الإسلامية ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة فى علم الكلام ، ونتيجة لما قام به الإمام الرازي أصبح علم الكلام فلسفة ، أو بعبارة أخرى جعل تلك الفلسفة كلاماً ، وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة ، وإذا كان الرازى قد أدخل الفلسفة فى علم الكلام ، فإنه على ضوء الفلسفة المشائية ، قد أعطى اتجاهاً جديداً ، لعلم الكلام . (١٤٢)

وقد استند الإمام الرازي فى منهجه على عدة أمور منها :

١ – التوسع فى المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والإلهيات كالإشارة إلى تعريف الواجب والممكن والاستدلال على وجود الله بدليل الإمكان .

٢ – لم ير الإمام الرازي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول كما يرى القاضى الباقلانى .

٣ – إن الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون نقضهم فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية.(١٤٣)

هذا وقد ابتكر الإمام الرازي طريقة جديدة فى تصنيف المؤلفات العقائدية قبل تكوين المذاهب الكلامية الخالصة ، وذلك حين استن فى كتابه " المحصل " سنة فى تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها ، سار عليها معظم من جاءوا بعده من أمثال الآمدى ، والبيضاوى ، والأيجى .

وهو فى الجملة ممتاز فى التقسيم والتبويب ، حيث إذا عرض لمسألة كلامية أو مشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة ، وذلك فى تصنيف جامع ، مع ربط محكم

لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى وقد يجر الموضوع الكلامى أو الفلسفى إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية فى عرضه لها دون أن يفلت منه زمام .

ولذلك يمثل الرازى طفرة ممتازة ومرحلة متميزة فى تطوير كل من المذهب والمنهج الأشعريين .

وعلى الرغم من أنه قد خالف الأشعرى والغزالى فى بعض القواعد والأصول فإنه تأثر ببعض آرائهم ، وبخاصة فى منهجه الجدلى ، حيث يقوم جدله على تعدد الأدلة مثل الأشعرى وتسيطر عليه نزعة فلسفية مثل تلك التى توجد لدى الغزالى وهو يستخدم التعريف والتقسيم كسابقيه ويهتم بالقضايا الشرطية " المتصلة والمنفصلة " ويعرض الأفكار فى أشكالها المختلفة ، ويقلب الموضوع على كافة الوجوه فى كل معانيه ، وهو يستخدم بكثرة هذا المنهج فى واحد من أهم كتبه الجدلية ، وهو " أساس التقديس " (١٤٤)

وعلى هذا يمكن إيجاز الدور الذى لعبه الإمام الرازي فى علم الكلام فى نقطتين :

الأولى : أنه استوعب فلسفة أرسطو التقليدية ، ثم كان أول من أدخل هذه الفلسفة فى علم الكلام .

ونتيجة لما قام به الإمام الرازي أصبح علم الكلام تقريباً فلسفة ، وهذا ما جعل العلماء يتوجهون للمفارقة بينهما .

الثانية : إذا كان الرازى قد أدخل الفلسفة فى علم الكلام فإنه على ضوء فلسفة أرسطو التقليدية قد اعطى اتجاهاً جديداً لعلم الكلام فأثر بذلك على الفكر الإسلامي (١٤٥)

ويعد الإمام الرازي آخر ممثل كبير لمدرسة الأشاعرة ، ولقد سار الذين جاءوا بعده على منهجه وقد بدأ هذا واضحاً لدى " سيف الدين الآمدى " و " عبد الله بن عمر البيضاوى " .

وقد كان هذا الاتجاه أكثر بروزاً عند متأخرى الأشاعرة ، وقد تمثل ذلك لدى (عضد الدين الأيجى) فى كتابه " المواقف فى علم الكلام " وهو موسوعة كلامية فلسفية . استطاع من خلالها أن يقحم الموضوعات المنطقية واللغوية والميتافيزيقية فى علم الكلام ، حيث تمكن " الأيجى " بقدرته الفائقة من تقديم ـ نسق ـ محكم مترابط الموضوعات متبعاً المنهج المقارن بين المتكلمين والفلاسفة ، وبين فرق المتكلمين بعضها ببعض .

وفى الحقيقة لقد تضاءل موضوع العقائد إذا قورن بما عرض له من موضوعات مع أن العقائد هى موضوع علم الكلام ، ومع ذلك فالقارئ يستطيع أن يلمس الصلة الوثيقة بين الموضوعات الميتافيزيقية أو المنطقية أو الطبيعية ، وبين علم الكلام ، إلى حد يمكن معه القول بأن موضوعات أصول الدين هى محور الموضوعات الأخرى .

بل إن البحث فى العقائد قد اقتضى منه تحليلاً منطقياً فلسفياً لموضوع الوحدة والكثرة ونظريتى : شيئية المعدوم والموجود قد اقتضيا منه تفصيل القول فى العلة والمعلول .

وهنا يتضح لنا مدى تطور الدراسات المنطقية فى العلوم الكلامية عند الأيجى ، ولقد قلده المتأخرون دون أن يضيفوا تطورات فى المنهج ، وقد تمثل ذلك لدى " سعد الدين التفتازانى " صاحب كتاب " المقاصد " وفى هذا الكتاب قامت الدراسات العقلية فى العالم الإسلامى إلى أخريات القرن التاسع الهجرى ، وقد خلطت فيها بالفلسفة خلطاً تاماً .

ويلاحظ بوجه عام أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين من أمثال الغزالى والفخر الرازى ، وقل أن يضيفوا جديداً فى الدراسات الكلامية والمنطقية [١٤٦]

يقول: ابن خلدون مشيراً إلى ماسبق :-

" ثم تلاهم ـ أى الإمام الغزالي والرازى ـ جماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما ، ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء

المتأخرين ، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم[١٤٧]

ومن هنا يمكن القول إن دائرة التوسع والتطور فى علم الكلام قد توقفت عند هؤلاء المتأخرين الذين تلوا الإمام الرازي وهذه المرحلة تمثل مرحلة الاختلاط التام بين علم الكلام والفلسفة اليونانية .

ثالثاً : تعقيب :

لقد أتضح من خلال ما سبق أنه منذ أن تحول مجرى علم الكلام — من الناحية العقلية التى لا تعتد بالنص إلى التوسط بين الناحية العقلية والنصية ، مع تقديم النص عند التعارض — على يد واضع المذهب الأشعرى . الشيخ أبو الحسن الأشعرى — وعلم الكلام لم يثبت على حال بل هو دوماً فى تطور وتغير وتجدد .

فبعد أن وضع الأشعرى أصول المذهب حاول تلاميذه أن يطوروا فى هذه الأصول ويضيفوا عليها بعض المسائل والمبادئ .

وعلى أثر هذه المحاولة انقسم تلاميذ شيخ الطريقة إلى مرحلتين مرحلة المتقدمين ومرحلة المتأخرين .

ومرحلة المتقدمين يمثلها القاضى الباقلانى والإمام الجوينى ، وقد سار هؤلاء التلاميذ على إثبات العقائد بالعقل تدعيماً لها ، ومنعاً لإثارة الشبه حولها .

فوضعوا المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

كل هذه الأمور تعد طفرة وتجديداً فى علم الكلام على يد أتباع المذهب نفسه ، حيث ظهر من جديد الميل إلى الجانب العقلى فى الاستدلال على العقائد بعد أن كان شيخ

المذهب يزاوج بينه وبين النص ولكن يجب أن يؤخذ فى الحسبان أن هذا الميل مضبوط فى نفس الوقت بالشرع .

هذا علاوة على أنه قد ظهرت فى هذا الوقت بذور التأثر بالفلسفة اليونانية فى الاستدلال على العقائد ، وهذا شئ طبيعي ونتيجة ضرورية تبرز من الاعتماد على العقل فى الاستدلال .

وعلى الرغم من ذلك يجب التنبيه على أن التغيير والتطوير فى المسائل الكلامية قد نبع من داخل الإسلام نفسه ، وأن الحاجة وطبيعة الفكر الذى لا يقف عند حد هى التى دعت إلى ذلك .

هذا وقد قصد العلماء بطريقة المتقدمين المرحلة التى تمثل كل من لم يأخذ بالمنطق الأرسطى فى العلوم الإسلامية ، والتى راح يمثلها فى تطبيق هذا المبدأ القاضى الباقلانى الذى كان أول أشعرى يرفض منطق أرسطو باعتباره منهجاً يؤدى بصاحبه إلى آراء وأفكار تخالف العقيدة الإسلامية فى كثير من أصولها .

ولم يكتف القاضى الباقلانى بهذا بل راح يستخدم الأدلة العقلية والأقيسة الأصولية وقياس الخلف والإلزامات إلى جانب الأدلة النقلية والشرعية من القرآن والسنة والإجماع فضلاً عن الأدلة التوفيقية من كلام العرب ولغتهم إلى جانب الاستشهاد بأخبار وآثار الأئمة والعلماء من السابقين عليه .

ولعل هذه هى الأسباب التى جعلت القاضى الباقلانى ممتلكاً لناصية الجدل هذا فضلاً عما وهبه الله من قوة ذاكرة وحضور بديهة .

إن أهم أثر خلفه القاضى الباقلانى فى تطور المذهب الأشعرى هو هذا النسق المنهجى لموضوعات علم الكلام ، وقد تأثر به معظم من جاءوا بعده من متكلمى الأشاعرة .

وهذا يدل كما سبقت الإشارة على أن القاضى الباقلانى لم يكن فى آرائه مجرد تابع لأستاذه مؤسس المذهب ، ولا مجرد مواصل يحمل تراث الأشاعرة السابقين عليه [١٤٨]

إذاً القاضى الباقلانى يمثل فى حد ذاته مرحلة فى تطوير الأشعرية ، فهو المؤصل الحقيقي للمذهب الأشعرى . فلقد نظرّ المنهج الذى وضعه الأشعرى فبدأت الملامح الأساسية للأشعرية تبرز وتتضح على يديه .

وقد سار الإمام الجوينى على نفس منوال أستاذه فى قضية التطوير والتجديد فى علم الكلام ويبرز هذا الدور فى كونه يمثل نقطة الوسط أو همزة الوصل بين طريقة المتقدمين والمتأخرين .

حيث إنه يعد من تلاميذ الطريقة المتقدمة التى لم تستخدم المنطق الأرسطى فى الاستدلال ، واستعاضت عنه بالمنطق الإسلامي أو أصول الفقه ومن ناحية أخرى يعد أول من أسهم فى بناء طريقة المتأخرين التى تخلت عن الأخذ بقياس الغائب على الشاهد بحجة أنه لا أصل له ، والتحكيم به باطل وفاقاً ، والجمع بالعلة لا أصل له . إذ لا علة ولا معلول عندنا ، وكون العالم عالماً هو العلم الحادث مخالف للعلم القديم فكيف يجتمعان فى الحقيقة مع اختلافهما ؟ والقول الجامع فى ذلك أنه إن قام دليل على المطلوب فى الغائب ، فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد ، وإن لم يقم دليل على المطلوب فى الغائب فذكر الشاهد لا معنى له ، وليس فى المعقول قياس .

وبناءً على إسهام الجوينى فى بناء الطريقة المتأخرة التى رفضت بعض الأقيسة التى وضعها القاضى الباقلانى قام باستخدام أساليب قياسية منطقية كفكرة " السبر والتقسيم "(١٤٩)

وفى الوقت الذى تم فيه اعتماد أساليب قياسية منطقية من طرف الجوينى بغية تطعيم المناهج الكلامية . لم تستطع تلك الأساليب ممارسة نفسها فى وضوح وتميز واستقلال بل انطبعت بالطابع البيانى " أى طريقة المتقدمين ؛ لأن المقدمات أو الأصول التى تم للجوينى أخذها من منطق ارسطو كانت ناقصة .

ومع ذلك يعد الجوينى أول من فتح الباب على مصراعيه لتلميذه الإمام الغزالي الذى استخدم المنطق بشكل واضح فى الدراسات الكلامية والفقهية .

ومن هنا يكون قد اتضح كيفية أن الإمام الجوينى كان يمثل نقطة الوسط بين المتقدمين والمتأخرين مع كونه ضمن طريقة المتقدمين .

ثم تلت طريقة المتقدمين الطريقة المتأخرة التى يمثلها الإمام الغزالي الذى استعان بالمنطق الأرسطى لتقرير عقائد الأشعرية ضد المعتزلة الذين ظلوا متمسكين بمنهجهم المفضل " الاستدلال بالشاهد على الغائب وللرد على التعاليم الباطنية ، الذين يبطلون الرأى والقياس، ويقولون بضرورة الأخذ من المعلم المعصوم ، والرد على الفلاسفة وبيان تهافتهم .

إذاً الحاجة هى التى دعت الإمام الغزالي إلى استخدام المنطق بصورة كبيرة ومتوسعة فى العلوم الإسلامية ، وفى مقدمتها علم الكلام ، وهذا يعد تحويراً لمنهج علم الكلام من ناحية وتجديداً ومغايرة لمن سبقه من ناحية أخرى .

وعلى أثر ذلك أصبح المنطق جزءاً من الدراسات الكلامية أو مقدمة ضرورية لها ، وأطلقوا على هذا الجانب من كتاباتهم المتعلقة بالمنطق اسم " كتاب النظر تارة ، وكتاب " الجدل " تارة أو " مدارك العقول " تارة أخرى ، وبهذا يكون الإمام الغزالي قد خطا خطوة واسعة فى ربط المنطق بعلم الكلام ، حينما بدا واضحاً لديه أن المتكلم ينبغى أن يكون فى مقدوره تقدير ووزن الآراء المتعارضة ، ووزن الحجج هو مادة موضوع المنطق فهو الذى يميز الحجة الصحيحة من الحجة الخاطئة كما يميز الحجج الإقناعية والمغالطية والشعرية عن الحجج البرهانية ، وهكذا أصبح المنطق بشكل متزايد أداة أساسية للدراسات الكلامية [١٥٠]

ومن هنا يعتبر القرن الخامس الهجرى من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلاً بين عهدين دقيقين : عهد لم يلجأ الأشاعرة فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية وعهد بدأ فيه الأشاعرة عملية المزج هذه ، وخاصة فى نطاق المنطق .

وعلى غرار منهج الإمام الغزالي سار الإمام الرازي الذى يمثل طفرة ممتازة ومرحلة متميزة فى تطور المذهب الأشعرى على الرغم من أنه خالفه فى بعض القواعد والأصول .

ويعد الإمام الرازي – كما سبقت الإشارة – آخر ممثل كبير الأئمة الكبار ، والذين جاءوا بعده يتوخون منهجه ويبدو ذلك وأضحاً لدى سيف الدين الآمدى فى كتابه " غاية المرام فى علم الكلام " وأيضاً " القاضى" عبد الله بن عمر البيضاوى "فى كتابه" طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ".

وهذان الكتابان يمثلان دراسة كلامية عظيمة تحاكي صنيع فخر الدين الرازى فى كتابه " المباحث المشرقية " وكتابه " المحصل " .

ثم اختلط الأمر بعد ذلك عند المتأخرين فخلطوا علم الكلام بالمسائل الفلسفية وأصبح علم الكلام فلسفة ، ولم يزيدوا فيه عما تركه السابقون عليهم (١٥١)

ومن هنا يمكن القول إن علم الكلام منذ أن كان فكرة كامنة فى العقول وهو فى تطور وتغير وتجدد إلا أن هذا التطوير كان يختلف عند كل من يتلقى هذا العلم ويعمل فيه وقد ظهر هذا الأمر جلياً عند مناقشة منهج المعتزلة الذين نقلوه من الفكر إلى الواقع ورفعوه من التقليد إلى التجديد والتطوير وقد بدا هذا أيضاً عند الأشاعرة الذين حولوا مساره من الفكر والعقل إلى النقل ، وعلى الرغم من أننا نجد فى بعض الأحيان ضموراً وإخفاقاً فى مسار هذا الفكر الكلامى إلا أن السمة الأساسية ، والرئيسية التى انطبع عليها هذا العلم هى التطور والتغير لأنه نتاج الفكر وهو دائماً فى تقلب وتغير ، فكلما خفت نجم هذا العلم ظهر من يضيئه ويرفع لواءه لأنه لسان العقيدة الذى تدافع به ، ويسير معها جنباً إلى جنب على الرغم مما أخذ عليه من مآخذ .

وبهذا أكون قد قدمت دراسة موجزة عن علم الكلام فى طوره القديم الذى تمثل فى مدرستى المعتزلة والأشاعرة باعتبارهما أهم مدرستين تناولا مسائل هذا العلم وطورا فيه ، ولا يوجد من هو أهم منهم ولا أسبق منهم فى رفع لواء هذا العلم فى هذه الفترة .

المبحث الثانى

علم الكلام فى الحاضر والمستقبل

ويشتمل على تسعة مطالب :

المطلب الأول : التراث الفكرى بين الأصالة والمعاصرة .

المطلب الثانى : العقل الإسلامي بين الماضى والحاضر .

المطلب الثالث : علم الكلام القديم بين مستجدات الحاضر والمستقبل .

المطلب الرابع : ضرورة التحول من فكر قديم إلى فكر جديد .

المطلب الخامس : نحو علم كلام جديد ومعاصر .

المطلب السادس : طرق التحول التاريخى لعلم الكلام .

المطلب السابع : دعوة الجمعية الفلسفية المصرية إلى تطوير علم الكلام .

المطلب الثامن : أسس علم الكلام المعاصر .

المطلب التاسع : مهام علم الكلام المعاصر .

تعقيب :

المبحث الثاني

علم الكلام فى الحاضر والمستقبل

لقد سبقت الإشارة إلى علم الكلام فى صورته الماضية ، والآن يأتى دور الكلام عن هذا العلم فى حاضره ومستقبله بادئاً هذه المسألة بعدة تساؤلات هى أهم ما يدور فى خاطرى بصدد هذا الموضوع ، وهى :

١ – هل يصلح هذا العلم القديم – رغم أنه كان متطوراً فى وقته – لأن نحتج به ونقوم به ضد الخصوم فى الوقت الحاضر ؟

٢ – هل يستطيع هذا العلم القديم أن يجارى العصر الحديث بتطوراته ومستجداته الثقافية والفكرية ؟

٣ – هل الحجج الكلامية القديمة تصلح للاستدلال بها فى الوقت الحاضر والمستقبل أم تحتاج إلى تطوير وتجديد ؟

وباختصار شديد هل نحن فى حاجة إلى علم كلام جديد أم لا ؟

ولكى أتوصل إلى تحقيق هذه المسألة بالتفصيل لا بد من ذكر آراء العلماء والباحثين فى التراث الفكرى القديم بوجه عام وموقفهم نحوه قبولاً ورفضاً تقليداً وتجديداً ، وذلك لأن علم الكلام باعتباره يقوم على المنهج العقلى [١٥٢] . يعتبر تراثاً فكرياً ، ويتصل بهذه القضية من الدرجة الأولى .

المطلب الأول

التراث الفكرى بين الأصالة والمعاصرة

إن حياتنا الفكرية منذ أوائل القرن الماضى قد تأثرت تأثراً بعيد المدى بلا شك هذا اللقاء ، أو بالأحرى الصراع الفكرى بيننا وبين الحضارة الغربية وأصبح أحد هموم الإنسان العربي منذ اتصلت الأواصر بيننا وبين الغرب الحديث هو كيف يمكن المواءمة أو التوفيق بين التراث الفكرى وبين المستجدات الطارئة .

ولقد شعر بهذا الهم أول ما شعر النخبة المثقفة من أبناء الأمة العربية والإسلامية ، فوجدوا أنفسهم فى صراع فكرى عصف بهم فانقسموا إلى ثلاث فرق :

وهذه الفرق الثلاث التى انشعب إليها أبناء الأمة العربية والإسلامية قد بحثت عن المخرج من أزمتنا الراهنة ، وحاول كل فريق أن يقدم ما استطاع من أدلة على صحة موقفه وهى كما يلى :

١ ــ الموقف السلفى والعودة إلى التراث الحضارى للمسلمين .

وقد أكد هذا الفريق على أن مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة لا يكون إلا بحضارتنا العربية الإسلامية التى رأو أن فيها تمسكاً بتراثنا الحضارى الذى جوهره الدين الإسلامي وقيمه الثابتة فى العدل والمساواة والشورى والدعوة إلى العمل الصالح فى كل ميادين العلم والحياة هو طريقنا الصحيح فى مواجهة قيم الحضارة الغربية والتفوق عليها .

٢ ــ موقف العصريين :

وهم يرون أن المدخل إلى حضارة العصر هو حضارة العصر نفسها ولا داعى لأن ننظر إلى التراث القديم ، وأن نعتمد عليه

٣ ــ التوفيقيون والمواءمة بين الأصالة والمعاصرة .

ويرى أنصار هذا الفريق أنه بالإمكان أن يلتقى الطرفان المتنازعان عند نقطة واحدة بمعنى أن نجمع بين القديم والحديث .[١٥٣]

وفى الحقيقة إن أقرب هذه الاتجاهات إلى الواقع الاتجاه الاخير الذى يحاول أن يضع معادلة يجمع فيها بين الماضى والحاضر بحيث يأخذ من تراثنا الفكرى القديم ما يتوافق مع عصرنا الحاضر ، ونترك سواه حتى تدور عجلة التقدم الفكرى ويزول التعارض بين القديم والحديث ونواكب تطورات ومستجدات العصر .

ومن ثم فإن المشاركة فى حضارة العصر لا يقف تراثنا الدينى عائقاً أمامها بل يحضنا عليه حضاً ويدفعنا إليه دفعاً ، كما أن فى تراثنا ما يمكن أن يكون هو الأساس فى مشاركتنا الإيجابية فى حضارة العصر وهذا الأساس الذى يمكن أن نشارك من خلاله فى فلسفة العصر وحضارته هو نفس المبدأ الذى قامت عليه ودعت إليه حضارتنا الإسلامية الاولى وهو مبدأ التوازن بين تحقيق مطالب الروح وتحقيق مطالب البدن ، فالعلم الذى يضعه الإنسان ليحقق من خلاله مطالبه المادية لا ينبغى ــ كما يحدث فى الغرب الآن ــ أن يتحكم فى الإنسان ويحد من قدراته ويحوله إلى عبد لشهواته أو لجمع الأموال وكسب الثروة أو غير ذلك من مظاهر القوة المادية [١٥٤]

المطلب الثانى

العقل الإسلامي بين الماضى والحاضر

يعرض علينا تاريخ الفكر الإسلامي أنماطاً معرفية أربعة شكلت القنوات الأساسية التى جرت فيها الأفكار فى الإسلام ، وهى النمط العقلى ، والنمط النقلى والنمط الكشفى أو العرفانى ، والنمط الاختبارى ، أو التجريبى والهام من هذه الأنماط ، والذى له صلة وثيقة بعلم الكلام أكثر من غيره هو النمط العقلى .

وقد تبلور هذا النمط فى النص القرآنى ابتداءً فى جميع الآيات التى تقف العقل حاكماً على قضايا الفكر والنظر والاعتبارات الإنسانية والكونية وفى جميع الآيات التى تنهض فى وجه التقليد أو ترتد على الخرافة وأساطير الاولين وتنوه بمسؤولية السمع والبصر والفؤاد.

ثم إن هذا النمط قد تبلور بعد ذلك فى أصول الفقه الرئيسية ، الاجتهاد والرأى والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، ثم أعلن عن نفسه بعد ذلك بدرجات متفاوتة فى مجموعة المسائل الكلامية والآراء التى بناها المعتزلة على وجه الخصوص والأشاعرة على نحو أقل ، وتفجرت العقلانية تفجراً عنيفاً فى بعض المنظومات الفلسفية الخالصة التى أثارها التراث اليونانى الفلسفى والعلمى المنحدر إلى العرب والمسلمين عن الإغريق وغيرهم .

والهام أنه قد ثبت أن العلاقة بين هذه النظم ، أو الأنماط المعرفية السابقة قد ترددت ما بين حالة التداخل فيما بينها أو التصادم : ولم يقدر للفكر الإسلامي أن يتحرر تحرراً مطلقاً ونهائياً من أى صيغة فكرية من هذه الصيغ ، أو أن يكون خالصاً لهذا النمط أو ذاك من هذه الأنماط أو النظم ، بيد أن التاريخ قد بلور فى غاية حركته الكلاسيكية والحديثة مناطق جغرافية ـــ سياسية ـــ ساد فيها بشكل غير متفرد ، وهذا النمط أو ذاك ، ففى مغرب العالم الإسلامي مثلاً نظام الرأى العقلانى ، وكأنه النظام السائد ، وفى العالم العربى من مشرق العالم الإسلامي وجد نظام النقل السلفى أرضاً خصبة حية أما العالم الشيعى من مشرق العالم الإسلامي فبدا وكأنه يخضع لمزيج من نظام النقل " الإمامى " والعرفان الغنوصى . (١٥٥)

الذى يلاحظ فى صفة الفكر الإسلامي القديم التى سبق ذكرهـا . أنـه كـان متفرعـاً إلى عدة أنماط وأشكال ولم يكن هناك ثمة نمط معين يتفق عليه الجميع مـع ملاحظـة أن هـذه الأنمـاط جميعاً تتداخل مع بعضها فى نفس الوقت وتثرى علم الكـلام . ذلـك لأن الـنمط العقلـى يخـدم علم الكلام من الدرجة الاولى والتيار النقلى كذلك لأنه يؤيد الحجـة العقليـة الـصحيحة . أمـا النمط التجريبى فهو يقوم على الملاحظة والتجربة والفروض العقليـة وهـو أيـضاً منـهج حـسى عقلى ، وأما التيار الكشفى أو الصوفى فهو يهرع مـن الحـس إلى الفكـر أو إلى مـا وراء الحـس وهذا يمكن أن يلتقى مع المعقول .

والهام فى هذا الصدد أن أصحاب هذه الأنماط يحـاولون أن يثبتـوا منـهجهم ويفرضـوا فكرهم على الجميع وكل ذلك أيضاً عن طريق الحجـة والعقـل ، وهـذا ممـا أدى إلى أن يكـون العقل أو الفكر القديم فى تحور دائم وصراع مستديم .

أما عن العقل الإسلامي فى بداية الأوقات الحاضرة فأصـبح الاتجـاه الـسلفى الاتبـاعى واتجاه عصر النهضة هما نمطا الخطاب الرئيسيان اللذان يجسدانه ، وقـد بـدأ هـذا العقـل يقظتـه مع " مقدمة " ابن خلدون رائد حركة التجديد وقد كانت الـسمة الغالبـة علـى هـذا العقـل فى حالة النهضة هى حالة الثنائية ، فهو موزوع بين الإيمـان والعقـل ، وبـين الأصـالة والمعاصـرة ، بين العقيدة والعلم ، بين التراث والتجديد ، بين الخوف والرجـاء ، بـين اليـأس والثقـة ، بـين الاستقلال والتبعية ، بين المستقبل والماضى ، بين حرفة التخلف وأمل التقدم.

أما السمة الغالبة عليه فى حالته السلفية الاتباعيـة فتتمثـل فى الـسخط القاسـى علـى أغلال الأزمنة الحديثـة وضـلالها وفى العـداء الـصحيح لأحـوال الـتغير فى الافكـار والقـيم والعلاقات والأشياء ، وفى التنكر لهذه الاحوال وفى رفـض أى حاضـر أو مـستقبل يخـرج عـن مخطط الماضى الأول فى قليل أو كثير ، وفى التعلـق تعلقـاً مطلقـاً متفـرداً بالـسلف والتـراث ، وبهذه الخصائص يبدو هذا الفكر " آحادياً " متماسـكاً فى ذاتـه مهـدداً فى أن يكـون مغتربـاً فى عصره .

وعلى أثر ذلك بدأت الحلول الوسطى تظهر وتحاول أن توفق بين ماضي العقل الإسلامي وحاضره حتى تدور عجلة الفكر وينتهي القلق العقلي الذى أصبح سمة الفكر الإسلامي .

ومن ثم فينبغي علينا إذا كنا نعيش لمستقبلنا أكثر مما نعيش لماضينا وحاضرنا ، وإذا كانت مطالب المستقبل وآماله لا تقل أهمية عن مطالب الماضى والحاضر وآماله فإن الخطاب العقلى الفلسفى الصحيح والسديد يجب أن يعالج المستقبل بالقدر والهمة اللذين يعالج بهما الحاضر لأن فى الاهتمام بالمستقبل اهتماماً بالحاضر لا العكس .

وإذا سلمنا بهذه المقدمات فالسؤال المهم والملح فى الوقت نفسه هو كيف يهتم الخطاب العقلى والفلسفى بالمستقبل عندما يعى أننا مع المستقبل سنكون فى عالم جديد ، عالم يحتاج منا إلى عقل جديد يعى ذاته أولاً ، ويعى عالمه ثانياً ، ويعى وضعه داخل هذا العالم الثالث : عقل يقدم طرحاً فلسفياً جديداً يواجه ويعالج به ذلك العالم المتجدد دوماً المتغيرة ظروفه بين الأضداد وتلك .[١٥٦]

المطلب الثالث

علم الكلام القديم بين مستجدات الحاضر والمستقبل

إذا كان الجميع فى شد وجذب بين التراث القديم والحضارة القادمة وإذا كان الفكر الإنسانى فى صراع دائم بين عصبية التقليد وضرورة التجديد والتطوير ، فما موقف العلماء والباحثين من علم الكلام القديم ؟ خاصة وأنه يمثل بعض ثمار الفكر الإنسانى الذى يتأرجح بين الأصالة والمعاصرة والذى بناءً عليه تظهر دوماً الأسئلة التى تقول : هل نحن فى حاجة إلى علم كلام جديد أم لا ؟ وهل يمكن أن نوفق بين القديم والحديث أم أن التغيير والتجديد لا بد أن يكون جذرياً ؟

وقبل أن تتضح إجابات هذه الأسئلة لا بد من التأكيد على أن (علم الكلام علم تاريخى بمعنى أنه نشأ فى ظروف معينة ، وتطور فى بيئة معينة واكتمل فى مرحلة تاريخية معينة ثم انهار فى مرحلة تاريخية أخرى) .

ولا يعنى اعتماد علم الكلام فى نشأته وتطوره على النصوص الدينية أنه علم مطلق فى موضوعه ، أو فى منهجه أو فى بيئته ، أو حتى فى نتائجه ، فالنصوص الدينية أحد العوامل التى أدت إلى نشأته ، كما هى أحد العوامل فى نشأته فى كل عصر طبقاً لظروفه ، إذاً النصوص الدينية فى كلتا النشأتين واحدة ولكن الظروف الاجتماعية والتاريخية هى المتغيرة .

وبناءً عليه يكون العيب فى العلماء إذا ما هم أثبتوا أحد مراحل التاريخ على أنها هى المرحلة الأولى والأخيرة ، وأن مهمة الخلف هى شرح ما تركه السلف ، وأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، وأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئاً (١٥٧)

والذى يفهم مما سبق أن كون النصوص الدينية سبباً فى نشأة علم الكلام لا يعنى أنه علم جامد لا يقبل التغيير والتبديل ، ومسلم بمسائله بل هو على العكس من ذلك لأنه علم تاريخى ويخضع لمستجدات التاريخ فإذا كانت النصوص الدينية تصلح لكل زمان ومكان

فكذلك علم الكلام لا بد أن يخضع لتطورات وتجددات العصر حتى يكون صالحاً لكل زمان ومكان . والذى يتابع تاريخ علم الكلام يجد أنه خضع بالفعل قديماً لهذه المنحنيات التاريخية .

ففى المرحلة الأولى أو فى بداية الإسلام لم يكن هناك علم كلام بل موضوعات متفرقة ، ونقاش عام ، وجدل بين العقائد دون تدوين مقصود ، ودون بنية أو تصور عام للعلم ، فهناك ردود متبادلة على الاتجاهات المختلفة فى فهم العقائد والوقائع ، تمثلها كتابات المعتزلة الأولى ورسائلهم المذكورة فى كتب الفرق . وفى المرحلة الثانية بعد التدوين بدأت الموضوعات فى الظهور من خلال الفرق وبدأت الفرق تظهر من خلال الموضوعات .

وفى المرحلة الثالثة : انتظمت المسائل فى موضوعات والموضوعات فى أصول ابتداء من جمع الأقوال المتفرقة فى موضوعات متناظرة (الانتصار . الانصاف ، كتاب التوحيد للماتريدى ، المسائل الخمسون للرازى ، الدر النضيد للسهروى) ثم جمع الموضوعات فى فصول والفصول فى أبواب (بحر الكلام للنسفى ــ لمع الأدلة . الإرشاد . الشامل للجوينى ، اللمع للأشعرى) ثم ضم الأصول والأبواب فى قواعد وأصول (نهاية الإقدام للشهرستانى ــ أصول الدين للبغدادى ــ أساس التقديس للرازى ــ المغنى ، شرح الأصول الخمسة ، المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار) .

وفى المرحلة الرابعة انتقل العلم من الأصول إلى البناء فى نظرية الذات والصفات والأفعال (الاقتصاد ــ معالم أصول الدين ــ غاية المرام) وبنية العلم الثلاثية المتأخرة فى المقدمات والإلهيات والسمعيات (العقيدة النظامية ، المحصل ، طوالع الأنوار ،المواقف ، تهذيب الكلام ، المقاصد) أو الإلهيات والنبوات والسمعيات (الحصون الحميدية ، التحقيق التام) .

وفى المرحلة الخامسة والأخيرة : تم التحول عن بناء العلم إلى عقائد الإيمان اعتماداً على أحكام العقل الثلاثة وإحصاء العقائد حول الله والرسول (العقائد النسفية ، كفاية العوام للفضالى ، عقيدة العوام للمرزوقى ، رسالة البيجورى ، العقيدة التوحيدية للدردير ،

جامع زيد العقائد لولد عدلان) واستغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه (جوهر التوحيد للقانى الخريده البهية للدردير ، وسيلة العبيد للظاهرى) ثم سقوط الإلهيات والاستسلام التام للسمعيات (مسائل أبي الليث) .

ومن هنا يتضح أن قواعد العقائد التى استقام عليها علم الكلام التاريخى تكون عبر العصور كل جيل يضيف إلى الجيل السابق موضوعاً أو تصوراً أو محوراً أو بنية ، وعلم الكلام أيضاً باعتباره قواعد للعقائد علم تاريخى محض ، تشكل عبر التاريخ وتطور بتطوره ، ويمكن تتبع مراحله مثل تتبع أية ظاهرة حية ميلاداً ، وتطوراً ، واكتمالاً ونهاية ، فهذا العلم قد اكتمل فى القرن الخامس والسادس والسابع وبدأ فى الانهيار بعد ذلك منذ الأيجى وبعد ابن خلدون ، وهناك محاولات إصلاحية حديثة كلها تحاول أن تطور العلم بعد توقفه وتنقل موضوعاته ومناهجه وأهدافه من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد [١٥٨]

المطلب الرابع

ضرورة التحول من فكر قديم إلى فكر جديد

إذا كان علم الكلام القديم قد مر بهذه المنحنيات والمنعطفات السابقة فمن الطبيعي أن يخضع للتطورات الحديثة ، ولكن يجب أن يؤخذ فى الحسبان أن هذا لا يعنى هدم الأصول الكلامية الثابتة أو إلغائها بل كل ما هنالك هو محاولة التوفيق بينها وبين المستجدات الطارئة .

يقول د / زكى نجيب محمود :

إنه ليندر جداً أن يكون الانتقال الفكرى من عصر إلى عصر ، انتقالاً فى المعانى العامة المجردة ، كما تدل عليها ألفاظ عامة يتداولها الناس فيما بينهم من أحاديث ومعاملات، وإنما يكون الانتقال الفكرى فى تغير المضمونات التى يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعانى المجردة .

وبعبارة أوضح ، نقول إنه لو كانت الألفاظ العامة والمعانى المجردة كؤوساً ومضموناها هى الشراب داخل تلك الكؤوس ، أو لو كانت أطباقاً ومضموناها هى الطعام فى تلك الأطباق فإن الكؤوس أو الأطباق ليست هى التى تتغير من عصر فكرى إلى العصر الذى يليه ، وإنما الذى يتغير هو الشراب فى الكؤوس أو الطعام فى الأطباق .

ولهذا لن تجد فى حياتنا الفكرية المعاصرة معنى مجرداً واحداً نشير إليه بلفظة عامة . إلا أن تجد ذلك المعنى المجرد نفسه وتلك اللفظة العامة نفسها — أو ما يرادفها — واردين فى تراثنا الفكرى القديم ، فهل يكون معنى ذلك أن فكر المعاصرين هو نفسه فكر الأقدمين ؟

سوف يكون الجواب " نعم " عند من يكتفون من الشراب بالكؤوس الفارغة ، ومن الطعام بأطباقه الخاوية ، وهذا على أفضل الفروض لأن الكأس الفارغة والطبق الخاوى أفضل منهما ، وقد امتلأ بما لم تعد النفس تشتهيه .

سيكون الجواب أن " نعم " عند من لا يفطنون إلى تيار الزمن كيف يجرف من العصور المتوالية لبابها الفكرى ، وأن أبقى لها القشور والأوعية التى كانت تحمل لها ذلك اللباب ، وهو إذ يجرف ما يجرفه فإنما يفعل ليجئ أبناء العصر الجديد فيضعوا فى الآنية القديمة لباباً جديداً (١٥٩)

ومن هنا يتأكد أن التطور والتغير هو سنة الحياة وليس تنكراً لما تركه الأجداد أو الأسلاف ، ولكن كل ما هنالك هو محاولة إبرازه فى ثوب جديد ومألوف .

وبناء عليه فإذا ما تابعنا المنحنى التطورى للأساس العقيدى الذى أثبته مفكروا الإسلام المحدثون أساساً للتقدم ، نلاحظ على مستوى أول أن مفهوم التوحيد الكلاسيكى قد انتهى فى الأعمال الحديثة إلى صيغة دينامية حية صريحة كفت فيها العقيدة عن أن تكون مجرد مبادئ فلسفية وأدلة منطقية جافة كما لو كان الحال فى علم الكلام ، وأصبح يعنى فى فهم جديد معاناة وجدانية ترفد الدليل العقلى أو تستقل بنفسها ، وأما الدين نفسه فقد أصبح ذا وظيفة اجتماعية صريحة اتخذت أحياناً شكل الوظيفة السياسية الخالصة .

لكن مشكلة رواد هذا التطوير أنهم لم يتابعوا بالجدية الكافية سير العلم الحديث والفلسفة الحديثة وتطوراتها من أجل " تأسيس " المبدأ نفسه " مبدأ التوحيد " فهم قد ظلوا فى الغالب الأعم يدورون فى حلقة الأدلة القديمة التى لم تعد تعنى فى الواقع شيئاً ذا بال فى عالم بات يلزم أهله بإعادة النظر فى أنماط المعرفة والفعل الموروثة كافة .

أما أولئك الذين ينسوا حقاً من هذه الأنماط فقد جروا " التوحيد " إلى متاهة التجارب الذاتية الخالصة ، والإلهامات الوجدانية المحضة معززين بذلك مفهوماً للتقوى لا يمكن له على المدى البعيد إلا أن يلغى الوظيفة الاجتماعية للدين أو أن يحد من فاعليتها على الأقل .

وفى كل الأحوال يمكن القول إن الأسس النظرية لمبدأ " التوحيد " ما تزال فى حاجة إلى تأسيس حديث أكثر اقناعاً من " التأسيس " القديم الذى كان مناسباً تماماً للحالة الثقافية التى سادت فى العصر الكلاسيكى (١٦٠)

ومن هنا يتأكد أن علم الكلام أو " مبدأ التوحيد " الذى يعد من أهم المباحث الكلامية ما زال يتأرجح بين التأثير والتأثر وكل يحاول أن يجره إلى مذهبه وينحى به مناحى مختلفة ، فالذى حاول أن ينحى به منحنى التطوير والتجديد لم يساير الطريق بأكمله ولم يستطع أن ينفك عن المفهوم القديم والأدلة القديمة التى سار عليها ، والذى لم يعطه الطابع التجديدى ، حاول أن يجره إلى طريق الذوق والعرفان أو الطريق الصوفى ، وبات مبدأ التوحيد ، أو علم الكلام فى منتصف الطريق ينتظر مصيره المحتوم .

هذا ولعل من أهم الأسباب التى دعت إلى ضرورة التحول من الفكر الكلامى القديم إلى الفكر الحديث اعتقاد كثير من الباحثين أن هناك قصوراً فى الأدلة الكلامية القديمة يجعلها غير مناسبة لهذا العهد هذا علاوة على أن هناك أخطاء قد وقعت فيها بعض الفرق الكلامية قديماً .

يقول د / عاطف العراقى :

أعتقد من جانبى بأننا إذا وضعنا فى اعتبارنا واقعنا العربى المعاصر ، وما نتحدث عنه من قضايا ، ومن بينها قضية التجديد ، قضية الأصالة والمعاصرة ، قضية التراث بوجه عام ، فإن الاتجاه العقلى عند الفلاسفة يعد أكثر فائدة لنا من الاتجاه العقلى عند المعتزلة .

لأنه قد غلب على المعتزلة إثارة مجموعة من القضايا التى يغلب عليها الطابع اللفظى، أى تعد مباحثهم كلاماً فى كلام .

بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن ننسى أنهم حاربوا خصومهم فى الرأى بشدة وعنف ، بل وصل بهم الحال إلى أن ينظروا إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر نظرة غير موضوعية .

لقد بلور هذا الأصل الخامس الذى يعد أصلاً عملياً ، وليس أصلاً نظرياً — وهذا يقلل من قيمته النظرية الفلسفية العقلية — حول آراء تتفق مع أقوالهم (المعروف) وآراء لا تتفق مع أقوالهم (المنكر) لقد اتجهوا إلى التعصب ، والعقلانى لا يتعصب لرأيه بأى صورة من الصور .

وإذا قيل إن المعتزلة اتجهوا إلى العقل فهذا صحيح ، ولكنهم إلى حد كبير جداً — قد حصروا العقل فى دائرة تأويل الأيات القرآنية ، وإذا رجعنا إلى معجم منالمعاجم الفلسفية لن نجد من معانى المذهب العقلى قصر استخدام العقل على تأويل النص الدينى .

ومهما يكن من أمر فهم أفضل فرقة كلامية ، وإذا أثرنا مجموعة من الأسئلة تدور حول الربط بين الماضى والحاضر تدور حول ما يمكن أن نأخذه من التراث فإننا سنجد مجموعة من الحلول والإجابات على هذه الاسئلة فى تراث المعتزلة .

فى حين أننا نقول لبقية الفرق الإسلامية ودائماً : لقد أديتم دوراً فى الماضى ، الماضى البعيد ، وليس من الضرورى أن يكون لكم دور ، أى دور فى حاضرنا ، وفى مستقبلنا [١٦١]

وفى الحقيقة على الرغم من دعوة الدكتور / عاطف العراقى إلى التطوير والتجديد للمسائل الكلامية إلا أن دعوته هذه فيها شئ من التعسف والتعصب لأنها تقوم على رفض التراث القديم بأكمله ، وهذا لا يمكن إقراره أو الاعتراف به بصفة عامة لأن الماضى هو أساس الحاضر ، ولولا الماضى ما وصلنا للحاضر وعلى هذا فيجب علينا ألا نحارب الماضى برمته ، بل نأخذ منه ما يتوافق مع عصرنا ونترك ما سواه .

هذا والجدير بالذكر أن الشيخ / محمد عبده [١٦٢] كان فى طليعة العلماء الذين نادوا بضرورة التجديد والإصلاح الفكرى ، وقد كان علم الكلام من مقتضيات هذه الدعوة الإصلاحية ، وفى مقدمتها ، وقد نقل أحد الباحثين هذه الصورة قائلاً :

ينعت الإمام محمد عبده الأشاعرة والماتريدية بأصحابنا ، وهؤلاء وإن اختلفوا فى مسائل جوهرية مع المعتزلة ، فإنهم يشاركوهم أسلوب المناظرة ، إذ يكتفون بقلب الدلائل البرهانية والخطابية على أصحابها ، نعرف العبارات القدحية التى استعملها أصحاب الحديث فى حق المتكلمين ، ونكاد نجدها هى هى بقلم عبده يصف المعتزلة بالحمقى ، ويرمى الأشاعرة بالتستر ويرفض بحدة قول من يدعى أنهم المقصودون بالفرقة الناجية .

إن ما يأخذه الشيخ محمد عبده على المعتزلة ، ليس إقدامهم على تأويل النصوص والقول فيها بمقتضى عقولهم لتثبيت إيمانهم بها ، وإنما يرى طيشهم فى محاولتهم فرض ذلك التأويل على العامة .

إن الشيخ محمد عبده وهو يؤسس علم التوحيد يهدف فى الواقع إلى إبدال علم بآخر يختلف عنه مضموناً لكنه يشاركه فى المبادئ ، وفى الأهداف ، ومن مظاهر الحصر فى فكره أنه ظن أن تغيير المضمون كاف لإصلاح أحوال المسلمين وضمان مستقبلهم إنه متكلم من نوع جديد يرفض الكلام القديم فقط لا أصوله " البدهية " تلك النتائج التى أضلت الناس وحادت بهم عن استهداف المصلحة القائمة الملموسة.[١٦٣]

والملاحظ أن الشيخ محمد عبده لا يرفض الأوعية الكلامية برمتها وإنما يرفض منها ما لا يتواءم مع المصلحة والوقت .

المطلب الخامس

نحو علم كلام جديد ومعاصر

لقد تغيرت الظروف والأحوال ، وتحرك التاريخ فى مسار جديد لدورة حضارية جديدة . ولم تعد الأخطار موجهة إلى عقائد الأمة المنتصرة مباشرة بل إلى أرض الأمة المهزومة وثرواتها .

وهذا يحتم على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد وألا يصول ويجول فى معارك سابقة لا يأتى الخطر منها مثل البراهين على وجود الله ، وإثبات خلق العالم ،

وخلود النفس فهي معارك قد تم كسبها من قبل ، وبقى له أن يدخل فى معارك أخرى خسر فيها جولات وجولات ، مدافعاً عن ثروات الأمة ومستقبلها باسم علم الكلام الجديد واضعاً له تعريفاً جديداً أو هدفاً جديداً ، وموضوعاً جديداً ، ومنهجاً جديداً ، ما دام العصر قد تغير، والزمان قد تبدل ، والتاريخ كله قد انتقل من مرحلة إلى مرحلة ، ومن دورة إلى دورة، علم الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى نتجاوز الفصام النكر وإزدواجية الشخصية بين تراث الماضى وتحديات الحاضر [١٦٤]

وفى الحقيقة إن واقع العالم الإسلامي فى عصرنا الراهن يؤكد أن المسلمين فى حاجة ملحة إلى وجود علم كلام حديث يقوم بمهمة حراسة الأصول الإيمانية للدين الإسلامي ، وحماية ما يرتبط بهذه الأصول من مبادئ وتشريعات ذلك أن المجتمعات الإسلامية فى الوقت الحاضر تشبه ـــ إلى حد كبير ـــ المجتمع الإسلامى فى طور نشأته ، من حيث سرعة حركة التغير وشدتها فى كل منهما ، ومن حيث تعرض عقائد المسلمين لتناوش العقائد المناوئة ، وهجمات المذاهب الهدامة .

حقاً إن علم الكلام قد وصل فى مرحلة من مراحله إلى عصر كاد يخلو من موجة الإلحاد ، ومن ثم بردت أسلحته الدفاعية ، ولم يعد وجوده ضروريا فى ذلك العصر ، وهذا ما يقرره ابن خلدون [١٦٥] بقوله :

" ينبغى أن يعلم أن هذا العلم ـــ الذى هو علم الكلام ـــ غير ضرورى لهذا العهد على طالبى العلم ـــ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارى عن كثير من إيهاماته وإطلاقاته [١٦٦]

غير أن الظروف التى يمر بها العالم الإسلامي فى عصرنا الراهن تقتضى وجود علم العقائد أو الكلام كرة أخرى ، لكى يؤدى وظيفته الدفاعية بعد عودة الإلحاد من جديد فى

صوره الحديثه المتشعبة ، ومحاولته غزو عقول المسلمين ووجداناتهم ، خصوصاً بعد أن وصلوا إلى حالة من الضعف السياسى جعلتهم طعمة سائغة وهدفاً سهلاً للغزاة والمستعمرين .

وعلى هذا فطرائق الاحتجاج تختلف بين عصر وآخر ، ومن ثم فإن ما كتب قديماً دفاعاً عن العقيدة ، قد لا يكون ملائماً دائماً للقيام بهذه المهمة .

هذا علاوة على أن العقل الحديث داخل العالم الإسلامي وخارجه لم يعد بإمكانه أن يدرك مباحث العقيدة الإسلامية ويستوعب كلياها وجزئياها بطرائق البحث القديمة ، لا من حيث موضوعاها أحياناً ولا من حيث مناهجها دائماً (١٦٧)

وفى الحقيقة إننا لا ننكر أن علم الكلام قد قام بدور أصيل فى المحافظة على العقيدة الإسلامية أولاً ثم فى الاحتفاظ لها بدور قيادة الحضارة ثانياً وفى اعتقادى أنه فى عصرنا الحاضر تتعرض عقائد المسلمين لخطر مثل الخطر الأول وإن لم يكن أقل منه عنفاً ، ففى الفلسفة الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية وبراجماتية ووضعية ووجودية ودعوات صريحة إلى الإلحاد وفى قضايا التشريع نزوع إلى الإلحاد حيث يهاجم الدين فى نظرته إلى الرق ، وإلى تعدد الزوجات ، وقوامة الرجل على المرأة ، وفى عقوباته التى يقررها فى جرائم السرقة والزنا والقتل .

يقول الأستاذ / سيد أحمد خان أحد زعماء الهند .

إننا اليوم كما كنا من قبل عندما اتصل الإسلام اتصالاً وثيقاً بعالم الأفكار اليونانية محتاجون إلى علم كلام جديد (١٦٨)

فالجهات المناوئة للعقيدة الإسلامية سواء أكانت هذه الجهات متمثلة فى التيار اليهودى المسيحى ، المعادى سراً وعلانية لهذه العقيدة أم فى الاتجاه الإلحادى ، المعادى للعقائد الإيمانية على الإجمال ، هذه الجهات جميعها قد غيرت من خططها الهجومية والدفاعية دائماً . فالشبه التى تختلقها الشيوعية اليوم وتضعها فى طريق المد الإسلامي ، فتلقنها الشباب ، وتروج لها عبر كل وسائل الإعلام وتمكن لها بالقوة أحياناً — هذه الشبه — لم تعد هى تلك

الشبه التى كان يثيرها الزنادقة والبراهمة والدهريون ، وكنا نقرأها ونقرأ الرد عليها فى مباحث المتكلمين ، كما أن تعامل مدارس الاستشراق ومراكز التبشير مع الإسلام والمسلمين، لم يعد على ذلك النمط الذى كان سائداً فى فترة سابقة بين آباء الكنيسة ، فى حوارهم مع المفكرين الإسلاميين المعنيين بأمر العقيدة ومباحثها ، والدعوة إليها لقد انتهى الأمر فى هذا الشأن إلى لون من الالتواء بطرق البحث بدرجة يصعب معها إدراك الحد الفاصل بين الاطراء والثناء من جهة ـــ وبين التشويه والهجوم من جهة أخرى " (١٦٩)

فالأدلة التى كان يحصل بها تسليم أو اقتناع فيما مضى من الأزمان قد لا يحصل بها هذا فى الزمن الحاضر بعد تقدم العلم ـــ وبخاصة العلم الطبيعى ـــ الذى لا يسلم إلا بما يقع فى دائرة التجربة ، والاختبار ، وأن الشباب اليوم الذى ضم إلى ثقافته الشرقية أو الاسلامية طرفاً من علم الغرب الطبيعى المادى ليس من العقل ، أو العدل أن نصطنع فقط فى الحجاج معه ما كان أسلافنا يصطنعون من الأدلة فى الجدل مع معاصريهم فى ذلك الزمن البعيد .

لقد أصبح من المستساغ فى ظل تعدد المناهج وتشابكها . أن يكتب مستشرق عن العقيدة الإسلامية بحوثاً يكون له شأن بها بين بنى قومه ، أو بين من يكتب بلغتهم ، فى حين أن هذه البحوث إذا ما عرضت على اصول العقيدة الإسلامية ومنهجها تنتهى إلى النقيض (١٧٠)

ولقد لفتت هذه الحقيقة ـــ ضرورة تجديد علم الكلام ـــ أنظار بعض المستشرقين مثل " هنرى لاووست " الذى يقول فى ختام كتابه عن الفرق الإسلامية " إن الإسلام فى حاجة إلى علماء توحيد ومؤرخين بقدر ما هو بحاجة إلى الفنيين والمهندسين ، إذا كان يريد أن يظل إحدى القوى الروحية فى المستقبل " (١٧١)

أما فى دائرة التبشير ، فقد استحدثت الكنائس ـــ ممثلة فى مجلسها العالمى ـــ أنماطاً جديدة من طرق التبشير ووسائله ليس آخرها ما أعلن عنه فى الدوائر المسيحية ، من تقديم المساعدات للأسر المسلمة التى شردها الحرب فى أفغانستان ، وإيواء عدد من الأطفال المسلمين الذين فقدوا أسرهم فى الحرب .

على أننا لا نملك معلومات دقيقة عن الأسلوب الذى يستخدمه المبشرون فى الدعاية للمسيحية وفى تشويه عقيدة الإسلام إن هذه القضايا جميعها وثيقة الصلة ـ فى الواقع بمباحث العقيدة الإسلامية فى تاريخ الإسلام المعاصر .

إن علم الكلام بوضعه الراهن ـ وكما هو منذ قرون ـ قد فشل فشلاً ذريعاً فى القيام بالمهام الملحة المنوط به وذلك بسبب هذه الشوائب التى علقت به من خلال اتصاله الوثيق بتلك التيارات المتصارعة والمنتمية إلى هذه الفرقة أو تلك ، من عديد الفرق التى زخر بها تاريخ الفكر الإسلامي ، حتى أصبح الترويج للمذاهب والدفاع عنه بعد الانتماء إليه ـ هو الهدف الأول ـ قبل التعريف بالعقيدة وتأييدها ببراهين العقل ، من خلال منهج القرآن(١٧٢)

نحن إذاً فى حاجة ماسة إلى علم كلام متطور . يلائم ظروف العصر وطبيعة المرحلة التى نعيشها ، ولا تقف إمكاناته وتطلعاته وأهدافه عن حدود علم الكلام القديم ، الذى وقف فى تطوره عند عصر عضد الدين الأيجى وسعد الدين التفتازانى ، والذى انتهى به الأمر إلى أن انعزل عن التيارات الثقافية والعلمية المعاصرة وانزوى داخل قاعات الدرس بالمعاهد العلمية المتخصصة ، واستمر يردد قضاياه التاريخية المألوفة ومسائله القديمة المعهودة دون مواجهة صريحة لمشكلات العصر وقضايا الساعة ودون اشتباك جاد مع التيارات الإلحادية المتشعبة والاتجاهات الفكرية المنحرفة ، والمذاهب الفلسفية المضللة التى ظهرت بين المسلمين فى العصر الحاضر نتيجة انفتاحهم على الثقافات الوافدة والفلسفات الغازية انفتاحاً واسعاً لا تقف أمامه الحدود (١٧٣)

كل هذه الدعاوى والأسباب التى لا تحتاج إلى توضيح أو تعليق تجعلنا بالضرورة الملحة فى حاجة ماسة إلى تغيير أساليبنا وحججنا الكلامية حتى نتمشى مع مستجدات العصر، وحتى نستطيع أن نجابه أعداءنا الذين أصبحوا يتسلحون بأسلحة جديدة ومتطورة .

إن ما ندعوا إليه الآن هو إعادة النظر فى مباحث علم الكلام ، وإعادة النظر فيها من حيث ما تتضمنه من قضايا وموضوعات ومن حيث المناهج وطرق البحث ، ومن حيث صلتها بالعقيدة من عدمه بعيداً عن الاتجاهات المتعارضة والتيارات المتصارعة حتى تستطيع أن تؤتى ثمارها يانعة كاملة صحيحة .

المطلب السادس

طرق التحول التاريخى لعلم الكلام

لقد تناولت كثيراً مما كتبه الباحثون فى كيفية تحويل مجرى علم الكلام من القديم إلى الحديث فلم أجد أفضل مما ذكره الدكتور / حسن حنفى . فى هذه المسألة خاصة وأنه قد تناولها فى كثير من مؤلفاته ، لذا آثرت أن أنقلها عنه لوضوحها وجديتها .

يقول د / حسن حنفى :

يمكن تجديد علم الكلام عن طريق التحول التاريخى لموضوعه ومنهجه ومادته ومواقفه ونتائجه وأهدافه وأسلوبه من العصر القديم إلى العصر الحديث ، ومن المرحلة التاريخية الأولى التى استغرقت سبعة قرون من القرن الأول حتى السابع إلى المرحلة التاريخية الثالثة المستقبلة من القرن الخامس عشر حتى الواحد والعشرين ، لما كانت المرحلة الثانية المتوسطة من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر مرحلة الشروح والملخصات تعلن عن نهاية مرحلة كما أعلن عن ذلك المؤرخ ابن خلدون وبداية أخرى كما أعلن ذلك رواد النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من مائتى عام ويمكن إحداث هذا التحول بعدة طرق أهمها ما يلى :

١ – التأويل الجديد للكلام القديم :

حيث تكون مادة علم الكلام القديم أحياناً أشبه بجواهر يغفلها التراب ، أو بمعادن يعلوها صدأ التاريخ نتيجة لاغتراب المتكلم والناس وما أسهل من نفخ الغبار وجلاء المعادن والعودة إلى الاصول والمواقف الطبيعية للأفراد والمجتمعات حتى تتم عملية .

٢ – إبراز الجديد من القديم :

لا يعنى علم الكلام الجديد قلب كل شئ رأساً على عقب بل الاستمرار فى بعض نواحى علم الكلام القديم التى ما زالت تمثل بالنسبة لنا تقدماً بالمقارنة بالأوضاع الحالية مثل

المقدمات النظرية العامة التى تضم نظرية العلم إجابة على سؤال كيف أعلم ؟ ونظرية العلم إجابة على سؤال ماذا أعلم ؟ الأول وسائل المعرفة ، والثانى موضوع المعرفة .

فنظرية العلم القديمة تؤسس العلم على الحس والعقل والنقل ، وتجعل الحجة النقلية ظنية ، ولا تتحول إلى يقينية إلا بحجة عقلية ولو واحدة ونحن الآن نؤمن بالعقائد دون نظرية فى العلم ودون برهنة عليها ، ونكثر من الاستشهاد وبالأدلة النقلية وحدها دون تأييدها بالأدلة النقلية ، وتراشقنا بالنصوص كل يؤيد موقفه المسبق بما يختار وضاع العقل وعز اليقين.

لقد رفضت نظرية العلم القديمة كل صور الشك والظن والوهم والجهل والتقليد ، وأكدت العلم الإنسانى رصيداً لعلم الكلام ، وجعلت النظر أول الواجبات ، والنظر الصحيح مفيداً للعلم ، ونحن نرجح بالظن ، ونأبى بالشك ونحكم بالوهم ونؤمن بالتقليد ، ونؤكد علم الكلام باعتباره علماً إلهياً والإيمان أول الواجبات ، والنظر الصحيح قاصراً على إفادته للعلم . (١٧٤)

فعلى سبيل المثال موضوع علم الكلام القديم هو الوجود أى الطبيعة ، الأشياء أو الأجسام وهو ما سماه القدماء مبحث الجواهر والأعراض الذى وصل إلى ثلاثة أرباع العلم عند المتاخرين فموضوع العلم هو الوجود أى الشئ حتى يتم تأسيس العلم على الطبيعة ، وهو ما يعادل الطبيعيات عند الفلاسفة ، البحث فى الأجسام والأكوان ، والحركة والزمان وبعد ذلك يتم الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ومن المرئى إلى اللامرئى ومن المعلوم إلى المجهول ، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب قياساً للغائب على الشاهد . ومن المحدث إلى القديم أو من الممكن إلى الواجب بلغة القدماء .

فالطريق إلى الله طريق تصاعدى من العالم إلى الله ، من المخلوق إلى الخالق استقراء لحوادث الكون ، وليس استنباطاً من قواعد الإيمان ، أما نحن الآن فقد توجهنا إلى الله مباشرة دون مرور بالعالم ، فكرنا فى الإلهيات دون المرور بالطبيعيات ، واتجهنا إلى الخالق دون المرور

بالمخلوق وأسرعنا إلى النتيجة دون المقدمات فضاع هنا العلم والـدين ، ثم نقلنا علم الآخرين الذى نشأ مضاداً للإلهيات ، فأصبحت أهياتنا عرجاء ، وطبيعاتنا منقولة مقلدة [١٧٥]

٣ – إعادة الاختيار بين البدائل :

هناك موضوعات فى علم الكلام القديم ما زالت باقية وصالحة مثل خلق الأفعال ، والعقل والنقل أى مسائل العدل ، والإيمان والعمل ، والإمامة وهى الموضوعات ذات الطابع العلمى التى تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات إنما الاختيارات القديمة لم تعد صالحة نظراً لظروف العصر المتغيرة.

فمثلاً فى موضوع خلق الأفعال كان الاختيار القديم الكسب كحل وسط بين الجبر والاختيار ، ولما كان القول بالجبر قديماً اختيار السلطة ، وكان القول بالاختيار قديماً اختيار قول المعارضة المعتزلة والخوارج ، وكان القول بالكسب اختيار الدولة الشرعية والحزب الحاكم " الأشعرية " وتغيرت الظروف الآن ، فنحن نعانى من الدولة التى ترى أنه لا يغنى حذر من قدر، وأن المكتوب لا مفر منه ، وأن القدر محتوم ، وما زالت المعارضة تئن تحت ضغط الدولة، ومحاصرة داخل أيديولوجيات الحرية كالليبرالية الغربية ، لا فاعلية لها ، سرعان ما تغوص فى محيط الجبر أو الكسب القديمين كتراث شعبى وثقافة وطنية غالبة .

لقد دافع القدماء عن حق الله كما حتمت ذلك ظروف العصر القديم والدين ناشئ وسط الملل والنحل القديمة ، وتحتم ظروف هذا العصر الحديث الدفاع عن حقوق الإنسان الضائعة وسط الذل والهوان والتغريب . [١٧٦]

٤ ـ إبداع بدائل جديدة :

قد لا تكفى إعادة الاختيار بين البدائل القديمة لتأسيس علم كلام جديد لأن إعادة الاختيار تظل باستمرار محدودة بإبداع القدماء ، وكأن المحدثين غير قادرين على إيجاد بديل جديد والاستمرار فى الإبداع التاريخى المتصل عبر الأجيال ، وكأن المحدثين مجرد نقلة عن

القدماء يكون أقصى جهدهم إعادة الاختيار بين بدائل من إبداع القدماء دون أن يتجرؤوا على إبداع جديد .

والإبداع الجديد ممكن بنفس الشروط قراءة النصوص فى ضوء العصر ، وقراءة العصر فى ضوء النصوص ، ولما كانت العصور متغيرة تغيرت القراءات ، وتعدد الكلام من القديم إلى الجديد .

فمثلاً فى الذات والصفات أى فى أصل التوحيد بدلاً من صياغته طبقاً لنظرية الجوهر والعرض فى الفكر اليونانى ، الحامل والمحمول ، الأصل والفرع يمكن إعادة صياغته فى علم الكلام الجديد طبقاً لحاجات العصر واعتماداً أيضاً على النصوص ، فإذا كان عصرنا عصر الأرض المحتلة وضياع فلسطين فى مقابل عدو ربط بين الله والأرض كما هو معروف فى الصهيونية ، أرض المعاد والميثاق وشعب الله المختار فإنه يمكن فى علم الكلام الجديد مقابلة عقيدة بعقيدة ، فلا يفل الحديد إلا الحديد .

فقد ربطت النصوص بين السماء والأرض وصورت الله إله السموات والأرض رب السموات والأرض هو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله .

فلماذا نجعله إله السموات فقط فى نظرية الذات والصفات الأشعرية وفى أصل التوحيد الاعتزالي ؟ لماذا لا يبرز علم الكلام الجديد ارتباط الله بالأرض فى مواجهة عدو يفعل الأمر نفسه ، والدفاع عن الإسلام وتأسيس العقيدة بلغة العصر وثقافته .

إن الخصام فى وجدان العالم والمواطن بين علم الكلام القديم وبين العصر الحاضر ليشعر به الجميع ، وإن الحاجة إلى علم كلام جديد مطابق لظروف العصر الحاضر لحاجة يشعر بها الجميع أيضاً فى السر أو العلن ، والشعور بالشئ أولى مراحل العلم . تبقى الصياغة والأحكام . وتلك مهمة الأجيال القادمة (١٧٧)

إذاً تلك هى إحدى التصورات التى تنادى بضرورة تجديد علم الكلام القديم وتطويره ، وفى الحقيقة إنها لبادرة محمودة وفاضلة خاصة وأنها تخلو من العصبية وتمتاز

بالموضوعية والأمانة ، وإنها لدعوة تقوم على ضرورة ترك الجمود والتقليد ، وفى نفس الوقت تعطى القديم حقه والجديد دوره.

إنها لا تدعو إلى الثورة على القديم وإهماله برمته بل إلى نفخ الغبار والتراب عنه وإظهار معدنه الأصيل ، إنها تدعو إلى الاستنارة بما تركه الأقدمون مع إلباسه الثوب الجديد حتى يظهر فى أحسن صورة ، إنها تدعو إلى صياغة القديم فى الإطار الحديث .

كما أنها دعوة إلى استنزال علم الكلام من السماء إلى الأرض حتى يتصدى للتيارات الهدامة الباطلة التى تريد أن تفرض فكرها وعلمها على الجميع .

إنها تدعو العلماء والمفكرين إلى أن يفرغوا عقولهم وفكرهم من هوامش الأفكار ويتوجهوا لما هو دقيق وعميق حتى يستطيعوا أن يكونوا علماء ومفكرين بمقدار الوصف .

وفى النهاية هى دعوة لمواكبة عجلة التطور الفكرى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وعلى الرغم من كونها دعوة مثالية إلا أن جمالها يكمن فى مثاليتها وتشوقها إلى الظهور والوقوع .

المطلب السابع

دعوة الجمعية الفلسفية المصرية إلى تطوير علم الكلام

نشرت مجلة الجمعية الفلسفية المصرية فى عددها الأول لسنة ١٩٩٢ م بحثاً عقدته الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية تحت عنوان " نحو علم كلام جديد " وقد كان هذا بدعوة كريمة من كلية أصول الدين فى رحاب الأزهر الشريف بالاشتراك مع أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية .

وقد كان الخطاب الافتتاحى الأول للأستاذ الدكتور / زكى نجيب محمود تحت عنوان " تجديد الفكر الدينى " وقد عرض فيه موقف الثقافة العربية بين التراث القديم والتراث الغربى .

كما عرض أ . د / محمد عبد الهادى أبو ريدة . خطة مقترحة لتجديد علم الكلام من حيث المادة العلمية الجديدة فى العلم الحديث .

كما عرض أ . د / حسن حنفى . لموضوع تاريخية علم الكلام مبيناً أنه علم تاريخى، وقد تغيرت الظروف التاريخية مما يتطلب إعادة النظر فى العلم كله ونقله من الماضى إلى الحاضر من موضوع الكلام الإلهى إلى الكلام الإنسانى ، ومن منهج الدفاع إلى منهج التحليل عند عدم وجود الأعداء ، ومن البنية الثنائية وقسمة العقائد إلى عقليات وسمعيات إلى بنية واحدة هى العقليات . ومن وصف الوجود الطبيعى إلى تحليل الوجود الاجتماعى ، ومن الغاية وهى الفوز فى الآخرة إلى الصلاح فى الدنيا ، ومن الدفاع عن العقيدة التى كانت موضوع الهجوم من الديانات السابقة إلى الدفاع عن مصالح الأمة أرضها وثرواها ، وحرياها ووحدها ، وتفوقها ، وهويتها ، وجماهيرها ، وهى مظان الخطر وموضع الهجوم فى هذا العصر.

وقد استمر اليوم الأول كله فى عرض لإشكاليته سواء فى الموضوع أو فى المنهج ، وبيان أن علم الكلام ليس علماً مقدساً بل هو اجتهاد بشرى خالص ، يتغير بتغير الظروف

والأحوال ، فهم رجال ونحن رجال ، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم ، ومسئوليتنا لا تقل عن مسئولية الأشعرى وواصل بن عطاء والجاحظ والنظام والباقلانى والقاضى عبد الجبار والجوينى والغزالى والرازى والآمدى والأيجى والبغدادى والبيضاوى والنسفى وأصحاب قواعد العقائد الأخيرة اللقانى والبيجورى ، وهى القواعد التى تدرس فى الأزهر ، ونستأنف رسالة التوحيد " لمحمد عبده " والرد على الدهريين للأفغانى ، وتجديد الفكر الدينى لمحمد إقبال .

وكان موضوع اليوم الثانى " علم الكلام والاتجاهات الفكرية المعاصرة " من أجل التعامل مع المذاهب العصرية مثل الماركسية الوجودية والعلمانية والاستشراق أو العقلانية والوضعية والعلم .

وكان موضوع اليوم الثالث " علم الكلام وقضايا العصر " ثم عرض القضية فى اللاهوت المسيحى الجديد ، فالفرق غير الإسلامية جزء من علم الكلام كما هو الحال عند القدماء ، وتم طرح عدة تساؤلات من الأخوة الأقباط والأرثوذكس والكاثوليك حول : هل هناك لاهوت مسيحى غربى جديد ؟ هل هناك لاهوت مسيحى شرقى جديد ؟ هل هناك علم كلام يهودى ؟

ثم تم تخصيص الجلسات الأخيرة لعلم الكلام والإنسان المعاصر ، وبناء الوعى العربى وقضايا الهوية والانتماء ، ورسالة الإنسان ، وبناء العقيدة ، ونقد العقل العربى ، وبناء الحضارة ، والنظام الدولى الجديد ، وإشكالية الفكر الحضارى ، والوظيفة الحضارية للعقيدة ، وجمال الطبيعة ، وعدد آخر من القضايا الرئيسية للعصر ،

وقد كانت من أهم توصيات هذه الندوة :

التوصية بإضافة موضوع الإنسانيات فى تدريس علم الكلام فى الجامعات المصرية .

وقراءة الموضوعات القديمة بروح العصر ، وربط علم الكلام بالاتجاهات الفكرية المعاصرة ، ودراسة العلم بمناهج جديدة ، وإعداد خطة لتطوير العلم فى الدراسات العليا ، وأهمية اللقاء مع علم الكلام المسيحى واليهودى (١٧٨)

إذاً هذه هى الموضوعات التى دارت فى هذه الندوة الفلسفية والملاحظ فيها أنها ــ كلها ــ تدور حول ضرورة تطوير ، وتجديد المسائل الكلامية ومحاولة إضافة بعض الموضوعات الكلامية الحديثة إلى الموضوعات القديمة ، لأن مقتضيات العصر تتطلب هذا بالضرورة .

وفى الحقيقة إن هذه الدعوة كانت من البوادر الإيجابية والتى لا يجب إهمالها أو إنكارها ، ومن ثم فإنى أنادى بضرورة تلبية هذه الدعوة دائماً ومحاولة نشرها بين العالم الإسلامي ؛ لأنها تخدم الدين والوطن .

المطلب الثامن

أسس علم الكلام المعاصر

إذا كان الجميع قد اتفق على ضرورة تحويل مجرى علم الكلام من الهيكل القديم إلى الهيكل الحديث ، وإذا كانوا قد اتفقوا كذلك على ضرورة صياغة المسائل الكلامية القديمة صياغة حديثة تتفق مع لغة العصر فما هي الأسس والمبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها هذا العلم الجديد المعاصر ؟

يرى كثير من الباحثين أن علم الكلام المعاصر الذي ننشده ونتطلع إليه في الوقت الراهن لا بد أن يقوم على أسس جديدة ، ودعائم متطورة تساعده على النهوض بالتبعة الثقيلة الملقاة على عاتقه ، وتتمثل هذه الأسس فيما يأتي :

١ – تجاوز جميع السلبيات التي سقط فيها علم الكلام في عصره القديم وأهمها أمران :

الأول : الانشغال عن مواجهة الخصوم الخارجية بالخصومات الداخلية التي أدت – مع الأسف – إلى تصدع جبهة علماء الكلام وضعف شوكتهم ، وأتاحت الفرصة لأعداء الإسلام لممارسة أنشطتهم الهدامة .

ثانيهما : استخدام المنهج الجدلي العقيم الذي كثيراً ما يؤدي إلى إثارة الشبه والشكوك دون أن يفضي إلى الإقناع واليقين .

٢ – الاعتماد على طريقة القرآن الكريم ، والرسول صلى الله عليه وسلم في توصيل العقائد الدينية إلى النفوس، وهي طريقة واضحة ميسرة تخاطب في الإنسان عقله وقلبه ومشاعره، وتزجي إليه العقائد الإيمانية إزجاءً مباشراً من غير تعمق في الألفاظ ، أو تشعب في البحوث أو إيراد للآراء والمذاهب أو خوض في مصطلحات الفلاسفة والمناطقة والجدليين .

٣ – توجيه العناية إلى المسائل التشريعية ذات الصبغة العملية إذا تبين أنها تمس أصول الدين ، وبخاصة المسائل التى اعتاد خصوم الإسلام أن يثيروا حولها جدلاً فارغاً وثرثرة طائشة ، مثل مسألة تعدد الزوجات ، وقوامة الرجل على المرأة ، وزيادة نصيبه على نصيبها فى الميراث ، وإباحة الطلاق ، والحدود الإسلامية لجرائم القتل والزنا والقذف والسرقة وشرب الخمر .

فهذه المسائل وما ماثلها فى حاجة إلى تجلية رأى الإسلام فيها وبيان الحكم التشريعية الكامنة وراء موقفه منها إزالة للشبه المثارة حولها ، وقصماً لظهور من يثيرون هذه الشبهات.

٤ – العمل من خلال نظرة عصرية شاملة ، بمعنى أن علم الكلام الذى ننشده مطالب بأن يكون عصرياً فى قضاياه وموضوعاته ، وفى أسلحته وطرق دفاعه ، وفى حواره ووسائل إقناعه ، ذلك لأن المهمة الأساسية التى يضطلع بها هذا العلم هى مهمة تقرير الحقائق الإيمانية ، وإقناع الآخرين بها ، ودفع الشبهات عنها ، ولا شك أن العقل الإنساني متطور ، وأن الشبه والأسئلة تتجدد ، وأن لكل عصر تفكيره وطابعه ومشكلاته .[١٧٩]

٥ – أضف إلى هذا ضرورة وجود علماء كلام متخصصين فى هذا الفن بالذات ويكونون منتشرين فى أنحاء العالم الإسلامي بحيث لا يخلو قطر منهم ، وتكون مهمتهم الأولى التصدى لأعداء الإسلام وخصومه الذين يحاولون أن يبلبلوا أفكار ومعتقدات الإسلام الصحيحة ، وتكون هذه المهمة منوطة بهم فقط دون غيرهم حتى لا تتشاعب الآراء ويتكلم فى هذا الصدد كل من له دراية ، ومن ليس له دراية مما ينتج عنه تصادم الآراء والحجج .

المطلب التاسع

مهام علم الكلام المعاصر

يرى بعض الباحثين أن من أهم القضايا التى يجب أن يركز عليها علماء الكلام فى العصر الحاضر ما يلى :

أولاً : قضية النبوة ، حيث إنه إذا ثبتت النبوة بصفة عامة ونبوة النبى صلى الله عليه وسلم بصفة خاصة وأبرزت حقيقتها ، من خلال حياته قبل بعثته ، وبعدها ، ومن خلال تبشير الكتب السماوية السابقة عليه ، ثم من خلال ما ظهر على يديه من المعجزات ، وخوارق العادات فإذا أبرزت هذه الحقيقة ، وآمن بنبوته عليه السلام – من اطمأن قلبه إلى تصديقه ، آمن بالتالى بكل ما جاء به – صلى الله عليه وسلم – من قضايا الإسلام ، لأنه موقن أن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، فيما يأتى به ، وما يدع لا عن تلقاء نفسه ، ولا عن بدع هواه ، وإنما هو وحى الله تعالى الذى أوحاه (١٨٠)

ثانياً : على الرغم من أهمية القضية التى سبق طرحها إلا أنه يمكن صياغتها فى مبدأ آخر ووظيفة أخرى من وظائف علم الكلام تتمثل فى مجابهة حملات الغزو الفكرى التى توجه إلى الإسلام ، وتثير الشبهات حول عقائده ومبادئه وتشريعاته ، وحول شخص الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة صحابته الأخيار – رضى الله عنهم – بهدف تشكيك المسلمين فى عقيدتهم وشريعتهم وقرآنهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم .

والأمثلة لذلك كثيرة نكتفى هنا بالإشارة إلى أهمها :

١ – فى مجال التهجم على الإسلام ذاته يزعم المستشرق المجرى جولد زيهر أن الدين الإسلامي اقتبس معظم أحكامه من الديانتين اليهودية والمسيحية ، وأيضاً من النظريات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة التى أرجع إليها جزءاً كبيراً من الأحاديث النبوية .

٢ – وفى مجال التهجم على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ينكر أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم نبياً يوحى إليه من عند الله تعالى ويتخبطون فى تفسير مظاهر الوحى التى كان يراها الصحابة وبخاصة السيدة عائشة أم المؤمنين ــ رضى الله عنها .

فمن المستشرقين من يرجع ذلك إلى صرع كان ينتاب النبى صلى الله عليه وسلم حيناً بعد حين ، ومنهم من يفسر هذه الظاهرة بمرض نفسى كان يلح عليه وهكذا ، وكأن الله عز وجل لم يرسل نبياً قبل محمد صلى الله عليه وسلم . (١٨١)

ثالثاً : من مهام علم الكلام أيضاً فى العصر الحاضر :

عرض العقائد الإسلامية عرضاً واضحاً مشرقاً ، وتقديمها للناس بلغة عصرية مبينة ، تتسم بالسهولة واليسر ، وتلائم مدارك الخاصة والعامة على السواء ، ثم الاستدلال على صحة هذه العقائد بأدلة واضحة مقنعة ، تخاطب الكينونة البشرية كلها ــ عقلاً وقلباً ووجداناً ــ وتنأى عن التكلف والتعقيد وتورث الإذعان واليقين ، وبذلك يسهل على الناس فهم هذه العقائد فهماً صحيحاً ، والتعرف عليها فى نقائها ونصاعتها ، والإيمان بها إيماناً راسخاً قائماً على البينة والبصيرة والإقناع . (١٨٢)

هذا وقد حاول بعض العلماء المعاصرين أن ينهج هذا النهج فى علم الكلام ، من هؤلاء العلماء الشيخ محمد الغزالى الذى ألف كتاب " عقيدة المسلم " والذى ذكر فى مقدمته .

إن الذى دفعه إلى كتابة هذه البحوث فى العقيدة هو قلة الرسائل التى تعنى بهذا اللون من علوم الدين ، وتعرضه فى أسلوب يتفق مع حاجة المسلمين المعاصرين .

ثم ذكر أن الذى يقرأ شيئاً عن " عقيدة المسلم " فى العلم الموسوم " بعلم الكلام " أو " علم التوحيد " لا يعوزه أن يسجل ملاحظات هامة عن المسائل التى خاض فيها العلماء ، والمجادلات التى دارت بينهم ، والنتائج التى تمخضت عنها مناظراتهم وعن أثر ذلك كله فى إيمان العامة والخاصة جميعاً .

ثم ذكر الشيخ ما أخذه على منهج علم الكلام القديم فقال :

والذى آخذه على منهج البحث فى علم الكلام فى حدود ما درسنا من كتبه أنه :

١ – علم نظرى بحت ، ينظم المقدمات ويستخلص النتائج كما تصنع ذلك الآلات الحاسبة فى عصرنا هذا ، أو الموازين التى تخبط أثقال الأجسام ثم تسجل الرقم وتقذف به للطالبين ، كذلك سارت الاستدلالات فى هذا العلم الخطير ، فتكلمت عن الله سبحانه وتعالى ، وعن صفاته الكريمة ، وانتهت إلى حقائق جيدة يستريح إليها العقل الحصيف .

بيد أن الإسلام فى تكوينه للعقيدة يخاطب القلب والعقل ويستثير العاطفة والفكر ، ويوقظ الانفعالات النفسية مع إيقاظه للقوى الذهنية .

٢ – للظروف التى نشأ فيها " علم الكلام " أثر سيئ فى سرد حقائقه وصوغ دقائقه ، فإن جحيم السياسة ، وتطاحن الأحزاب المختلفة ، أرسل شواظاً من الأحقاد والمهاترات على ما دار بين الطرق القديمة من جدل ، حول طائفة من الأحكام الإسلامية ولا تزال إلى اليوم نشقى بها ، برغم القرون الطويلة التى مرت عليها .

٣ – إن كتب علم التوحيد التى تشيع بيننا الآن فشلت فى أداء رسالتها شكلاً وموضوعاً .

فمن ناحية الشكل لا معنى البتة لعرض علم ما فى توزيع مضطرب بين متن وشرح حاشية وتقرير ، وفى لغة ركيكة اللفظ سقيمة الأداء لغة تصور سقوط البلاغة العربية على عهد الحكم التركى.

وتطور الأدب فى عصرنا هذا لا ينكر وقد بلغ من تمكن المؤلفين والمتأدبين فى اللغة أن تناولوا الموضوعات التافهة فأخرجوها فى ألبسة زاهية ووجهوا ألوف القراء – بسحر بيانهم – إلى ما يريدون ، فهل يبقى الكلام فى العقائد وحدها حكراً على هذا النمط الزرى من الحواشى والمتون .

على أننا إذا تغاضينا عن الشكل وتعرضنا للجوهر بالنقد والتمحيص ، لا نلبث أن ندرك أن هذا الجانب الإلهى من الثقافة الإسلامية طغت عليه الفلسفات الغربية التى نقلها السريان عن اليونان وغيرهم ، فإذا بعلوم العقيدة تتحول عن مجراها العتيد ، وإذا بكتب التوحيد تزدحم باصطلاحات الفلاسفة وطرائق تفكيرهم.[١٨٣]

فمن خلال دعوة التجديد هذه ندرك أننا فى حاجة ماسة إلى أن نتابعها وأن نتلمس خطاها حتى نستطيع أن نخرج من دائرة التيه الفكرى وأن نقف على أساس جاد وهادف من أجل النهوض بالعقل والعلم من مرحلة التقليد والنقل إلى مرحلة الإبداع والابتكار .

رابعاً : أما عن المهمة الرابعة التى يتعين على علم العقائد الجديد أن ينهض بها فهى مواجهة الفكر المادى الخبيث الذى تفشى فى هذه الأيام ، واستطار شره بصورة مخيفة لدرجة أنه أنكر الإله والملائكة والوحى والجن واليوم الآخر بحجة أن هذه الأشياء غير محسوسة وغير ملموسة ومن ثم فهى غير موجودة .

وبناءً عليه أنكروا الألوهية والنبوة والبعث والجنة والنار ، ورفضوا الأديان كلها[١٨٤]

فمثل هذه الأفكار الجديدة تحتاج إلى إطار كلامى من جديد يستطيع أن ينقدها وأن يقف على تهافتها وبطلانها حتى لا تقع العامة والشباب فى براثنها .

أو بمعنى آخر نحن فى حاجة إلى عملية تحول فكرى وهذه العملية لا تتم إلا بعدة أمور هى :

١ – الوعى المعرفى الذى يشكله عند الناس رجال الفكر والعلم والثقافة والإبداع والفكر الدينى السديد.

٢ – التخطيط ويصممه واضعوا السياسات الثقافية والتنموية من الاستراتيجيين وواضعى القرارات والقائمين على المؤسسات والمشاريع الخاصة والعامة ، وينفذه تنفيذاً فعالاً

متقناً ، بحيث يؤدى أغراضه المباشرة ويخلف آثاره المشخصة على أنماط التفكير والفعل الأخلاقى والسلوكى فى المجتمع .

٣ – التطور المحتوم فى الأحوال الوضعية المشخصة للجماعة ، ونظمها مما يمكن أن يتم على نحو تغير بطئ وفقاً لسنة بينة أو لعوامل كامنة فى الأشياء ، أو بفعل مبادرات تهيئ العقول لتقبل الأوضاع الجديدة (١٨٥)

وهذا التحول الفكرى لا يقتصر بالضرورة على علم الكلام بل يستهدف جميع العلوم والفنون حتى نستطيع أن ننهض بأمتنا وثقافتنا قدر المستطاع .

تعقيب

لقد اتضح من خلال ما سبق أن علم الكلام منذ أن كان فكرة كامنة فى العقول ، وهو فى تغير دائم وتطور مستمر بدءاً بالمعتزلة واكتمالاً بالأشاعرة فهذه الفرق الإسلامية قد وصلت بهذا العلم ذروة التجديد والتطوير حتى تواكب المستجدات والمتغيرات التى تعيشها وتواجهها ، وهنا يظهر السؤال الذى يداهمنا دوماً وهو إذا كان هذا العلم فى صورته القديمة متطوراً ومتجدداً فلماذا لا نفعل كما فعل القدماء والسابقون ونحاول أن نصنع علم كلام جديد ومعاصر نواجه به مستجدات العصر ؟

وفى الحقيقة لكى يحدث هذا الأمر لا بد وأن نقف مع أنفسنا ومع فكرنا وقفة جادة نحاول من خلالها أن نصلح ما بنا من خلل وعطب لأنه على الرغم من المحاولات التى تدعوا إلى ضرورة التجديد والتغيير إلا أن هذه المحاولات لا تؤتى ثمارها المرجوة كاملة ، وتخفت فى نهاية المطاف ، ومع أننا بحاجة ماسة إلى محاولة إبقاء هذه الدعوة قائمة كما أننا بحاجة أيضاً إلى مراجعة التراث القديم وإحيائه من جديد ونفخ التراب عنه ومحاولة إلباسه ثوب العصر ، مع ملاحظة عدم الاعتماد عليه اعتماداً مطلقاً ، بل نأخذ منه ما يتمشى مع حياتنا وعصرنا وحضارتنا ونترك ما لا يتواءم معنا لأن أزهار الصيف لا تنبت فى الشتاء وما يصلح لزمان قد لا يصلح لآخر فى كثير من الأحيان وهذه هى سنة الحياة .

فالفكر الغربي الجديد الذى يتوجه إلى الإسلام فى العصر الحديث من أجل النيل منه يحتاج منا حجج دفاعية جديدة ومتطورة حتى نستطيع أن نتصدى لهجماته التى تستهدف الكبير والصغير ــ كما سبقت الإشارة ــ وباختصار شديد نحن بحاجة ماسة إلى تجديد عقولنا وفكرنا حتى لا نقف على مفترق الطرق ونجعل من أنفسنا أضحوكة للآخرين .

الخاتمة

الحمد لله وكفى وصلاة وسلاماً على عبده الذى اصطفى صلاة وسلاماً دائمين متلازمين إلى يوم البعث والنشور .

وبعد ،

فإنه من خلال البحث والدراسة حول موضوع " علم الكلام بين التقليد والتجديد قديماً وحديثاً "

قد توصلت إلى بعض النتائج التى يمكن صياغتها كما يلى :

١ – إن ظهور علم الكلام فى الإسلام ينم عن عقلية عربية إسلامية مستنيرة تعى ما حولها من مستجدات وتحاول أن تضع حلولاً للإشكالات القائمة سواء كانت عقدية أو سياسية .

٢ – إذا كان علم الكلام قد تأثر ببعض العوامل الخارجية فى نشأته إلا أنه ظهر ونشأ وترعرع فى بيئة إسلامية خالصة .

٣ – على الرغم من الإشكالات والاتجاهات التى أثيرت حول علم الكلام ــ قبولاً ورفضاً ــ إلا أن هذا الأمر لا يقلل من قيمته ومكانته كسلاح نظرى وعقلى فى وجه الخصوم والمعتدين على الإسلام .

٤ – إن مهمة علم الكلام لا تقف عند حد الدفاع عن العقيدة ضد الخصوم ، بل تتبلور أيضاً فى توضيح أصول العقيدة ومسائلها للعامة ، حتى يكون إيمانهم ناشئ عن نظر لا عن تقليد ومن ثم يخلو من الشبهة .

٥ – إن الفضل فى وضع بذور هذا العلم وظهوره كفن له مسائل وأسس يرجع إلى المعتزلة دون غيرهم .

٦ – إذا كان واصل بن عطاء ــ شيخ المعتزلة ــ قد وضع كثيراً من أصول المذهب إلا أن تلاميذه قد افترقوا بعده إلى عدة مدارس مختلفة مما يؤكد أن علم الكلام فى عصر المعتزلة قد مر بعدة تطورات واتجاهات متباينة ولم يسر على طريقة واحدة.

٧ – على الرغم من أن لباب مذهب الاعتزال يقوم على المنهج العقلى إلا أن طريقة التعامل معه ــ من قبل رجال المعتزلة ــ لم تكن على وتيرة واحدة .

٨ – لقد أسرف كثير من المعتزلة فى استخدام المنهج العقلى ــ مما أدى إلى قيام الدنيا عليهم ــ إلا أنه لا يمكن أبداً إنكار دور المعتزلة البارز فى الدفاع عن العقيدة والإسلام طيلة ثلاثة قرون وأكثر وإثراء علم الكلام بكثير من الأدلة والحجج الكلامية .

٩ – إن علم الكلام كفن ومسائل كان على عهد المعتزلة فى تطور دائم وتجدد مستمر ، ولم تظهر فيه أى ناحية تقليدية صرفة لا من داخل المذهب ولا من خارجه .

١٠ – إن الفضل فى تحويل مجرى علم الكلام وتحويل مساره من المنهج العقلى إلى المزاوجة بينه وبين النقل يرجع إلى شيخ الأشاعرة الإمام أبو الحسن الأشعرى .

١١ – إن تحويل مجرى علم الكلام من الناحية العقلية الصرفة إلى الجانب النقلى يؤكد بالضرورة تجدد وتغير وتطور هذا العلم فى هذا العهد .

١٢ – إن تنوع اتجاهات الأشاعرة بعد شيخهم وانقسامهم إلى متقدمين ومتأخرين يشير إلى أن هناك طفرة قد حدثت فى المذهب وهذا يعد أيضاً تطوراً جديداً لهذا العلم عما قام به شيخ المذهب .

١٣ – لقد حاول متقدموا الأشاعرة أن يبقوا علم الكلام على الصورة الإسلامية الخالصة إلا أنهم لم يستطيعوا حيث تأثر علم الكلام بعدهم ببعض الثقافات الغربية كالمنطق والفلسفة اليونانية ، وهذا يعد أيضاً تطوراً فى علم الكلام .

١٤ – إن علم الكلام فى عهده القديم منذ ظهوره على يد المعتزلة ، وحتى القرن السابع وهو فى تطور وتجدد دائم ومستمر .

١٥ – إن السبب فى إنهيار علم الكلام كان يكمن فى اختلاطه المفرط بالفلسفة والمنطق اليونانى ، حيث إن هذا الاختلاط قد صبغه بالصبغة الفلسفية التى محت دوره وهيكله كعلم وجعلته ينظر إليه كأنه جزء من الفلسفة أو المنطق .

١٦ – إنه منذ القرن السابع وحتى الوقت الحالى لم يحظ علم الكلام بأى ناحية تجديدية أو تطويرية وإنما كان جل جهد علماء الكلام فى هذه المرحلة يتمثل فى شرح القديم أو تلخيصه أو تقليده .

١٧ – إن الحركات الإصلاحية التى نادت بضرورة الإصلاح والتجديد الفكرى فى الفترات السابقة لم تؤت ثمارها المرجوة كاملة وذلك لوجود اعتراضات عليها من قبل المتمسكين بالتراث القديم .

١٨ – لا بديل فى الوقت الحاضر عن التجديد والتطوير الفكرى فى جميع المجالات ، وذلك لمواكبة مستجدات العصر .

١٩ – إذا كان العلماء قديماً قد أشاروا إلى أن تعلم علم الكلام من الفروض الكفائية ، فإن تجديده وتطويره يعد كذلك من الواجبات التى لا بديل عنها .

٢٠ – إن تجديد وتطوير علم الكلام لا يعنى بالضرورة إهمال القديم أو تركه أو الثورة عليه ، وإنما كل ما هنالك محاولة إلباسه ثوب الحاضر حتى يؤدى دوره بنجاح .

٢١ – إن التطوير والتجديد لا يعنى بالضرورة أن يتمثل فى التراث القديم بل لا بد وأن يتمثل أولاً فى العقل والفكر البشرى حتى تحدث الإنتقالة ويمكن استيعابها بسهولة .

المراجـــع

١. القرآن الكريم جل من أنزله .
٢. اتحاف المريد ، بهامش تحفة المريد على جوهرة التوحيد . عبد السلام إبراهيم اللقانى / مكتبة صبيح ، ١٩٥٣م .
٣. احصاء العلوم / للفارابى ، مطبعة السعادة .
٤. إخبار العلماء بأخبار العلماء / للقفطى ، ط . القاهرة ، ١٣٤٦هـ .
٥. أرجوزة جوهرة التوحيد / تقديم وتعليق / لجنة العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف القسم الأول ، ١٤٢٨ هـ - ١٤٢٩ هـ .
٦. استحسان الخوض فى علم الكلام / للأشعرى / ط . حيدر آباد ١٣٤٤هـ .
٧. أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث / د . فهمى جدعان ، دار الشروق ، ط . ثالثة ، ١٩٨٨م .
٨. الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة / مهدى حسن أبو سعدة / تصدير د / عاطف العراقى ، ط . أولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م ، دار الفكر العربى .
٩. الإحاطة فى أخبار غرناطة لابن الخطيب ، تحقيق / محمد عبد الله عنان ، ط رابعة ، مكتبة الخانجى
١٠. الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد / للإمام الجوينى ، تعليق / محمد يوسف موسى / الناشر / مكتبة الخانجى .
١١. الأعلام / للزركلى ، ط . ثالثة .
١٢. الانتصار / أبو الحسن الخياط / ط. بيروت ، ١٩٥٧م .
١٣. البرهان فى أصول الفقه / الجوينى / تحقيق د . عبد العظيم محمود الديب ، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط. ثالثة ، القاهرة ، ١٩٩٢م .
١٤. التبصير فى الدين / أبو المظفر الاسفراييني ، الناشر مكتبة الخانجى ، ط . ١٩٥٠ م .

١٥. التحقيق التام فى علم الكلام . د/ محمد الحسينى الظواهرى ، ط . أولى ، النهضة المصرية، ١٩٣٩م.

١٦. التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم / د. حسن حنفى ، ط . المؤسسة الجامعية ، ط. خامسة ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م .

١٧. التشكلات الأيديولوجية فى الإسلام ، الاجتهادات والتاريخ / بنسالم حميش / تقديم / ماكسيم رودنسون ، محمد عزيز الحبابى / دار المنتخب العربى للدراسات والنشر والتوزيع

١٨. التعريفات / للجرجانى ، طبعة الحلبى ، ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨ م .

١٩. التعريفات للجرجانى ، ط . أولى ، ط . بيروت .

٢٠. التفكير الدينى بين الإسلام والمسيحية ، كارديه لويس ، والأب جورج قنواتي ، ترجمة / صبحي الصالح .

٢١. التفكير الدينى وازدواجية الشخصية قضايا معاصرة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦م.

٢٢. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع / أبو الحسن الملطى الشافعى ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ١٤٨هـ ـ ١٩٦٨م .

٢٣. الخطاب الفلسفى المعاصر من العام إلى الأعم / د . السيد محمد الشاهد ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع .

٢٤. الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل / د . يمنى طريف الخولى / الناشر دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٨م

٢٥. العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام (قراءة فى الفكر الأشعرى) / د . محمود محمد على محمد ، ط. أولى ، ٢٠٠٠م ، ط. عين للدراسات الجامعية والبحوث الإنسانية والاجتماعية .

٢٦. الفرق بين الفرق / للبغدادى / تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد / المكتبة العصرية ، صيدا، بيروت .

٢٧. الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية / د . عاطف العراقى ، دار الرشاد . ط. رابعة / ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م .

٢٨. اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع / للأشعرى / نشرة د / غرابة ، ط . القاهرة ١٣٧٤هـ

٢٩. المطالب العالية من العلم الإلهى / الرازى / تحقيق : احمد حجازى السقا ، دار الكتاب العربى ، بيروت .

٣٠. المعتزلة / زهدى جار الله ، ط . ١٩٥٠م .

٣١. المعتزلة فرسان علم الكلام ، د / عصام الدين محمد على ، الناشر / منشأة المعارف الإسكندرية.

٣٢. المعجم الفلسفى / مراد وهبة ، ط . رابعة .

٣٣. الملل والنحل / الشهرستانى ء، ط . القاهرة ، ١٩٥٦م .

٣٤. الملل والنحل / للشهرستانى ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

٣٥. المنقذ من الضلال / للإمام الجوينى / تحقيق : د . عبد الحليم محمود ، ط . دار الكتب الحديثة .

٣٦. المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية فى الإسلام / د . إبراهيم مدكور ، ترجمة عن الفرنسية د / حامد طاهر ضمن كتابه / مدخل إلى علوم المنهج ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٠م .

٣٧. المنهج النقدى عند القاضى الباقلانى / د . محمد حسين / دار حريبه ، القاهرة ، ١٩٩١م

٣٨. المواقف فى علم الكلام / للأيجى ، ط عالم الكتب ، بيروت .

٣٩. الموسوعة الفلسفية د/ عبد المنعم الحفنى ، دار ابن زيدون ، بيروت ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ط . أولى .

٤٠. الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، إشراف وتخطيط ومراجعة / د . مانع بن حماد الجهنى ، ط . ثالثة ، الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر .

٤١. النزعة العقلية عند المعتزلة : على فهمى خشيم ، مكتبة الفكر ، ليبيا ، ط. ١٩٦٧ .

٤٢. تاريخ بغداد . تأليف الخطيب البغدادى ، ط. بيروت .

٤٣. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٧م .

٤٤. تهذيب الكمال فى أسماء الرجال للحافظ جمال الدين المزى ، تحقيق بشار عواد معروف ، ط . مؤسسة الرسالة .

٤٥. حاشية الأمير على الجوهرة بهامش اتحاف المريد / محمد محمد الأمير ، مكتبة صبيح / ١٩٥٣م .

٤٦. حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال العشرى / تقديم : عبد الهادى مسعود ، الناشر الدار المصرية اللبنانية .

٤٧. دراسات فى العقائد والطرق الإسلامية / د . عرفان عبد الحميد ، ط. أولى ، ١٩٦٧م ، بغداد

٤٨. دراسة فى علم العقيدة الإسلامية فى ضوء الكتاب والسنة / أحمد على الملا ، مطبعة الفجر بدمشق .

٤٩. رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ، ط ثانية . مكتبة المنار ، مصر .

٥٠. سيرة أعلام النبلاء / للذهبى ، تحقيق / محمد نعيم العرقسوس ، شعيب الأرنؤوط ، ط . مؤسسة الرسالة .

٥١. شذرات الذهب / لابن العماد ، المكتب التجارى للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان .

٥٢. شرح المقاصد / للتفتازانى ، تحقيق د / عبد الرحمن عميرة ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية

٥٣. ضحى الإسلام / أحمد أمين ، ط. ثامنة . ط النهضة المصرية ١٩٧٣م .

٥٤. طبقات الأطباء والحكماء / لابن جلجل ، تحقيق فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٥م .
٥٥. عقيدة المسلم / الشيخ محمد الغزالي ، دار الكتب الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٤م .
٥٦. علم التوحيد عند خلص المتكلمين / د . عبد الحميد عز العرب ، ط ١ ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، دار المنار .
٥٧. علم الكلام / تعريفه وعوامل نشأته . د. عامر النجار ، ط. أولى ١٩٨٥م . دار المعارف
٥٨. علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، ط. ١٩٩٢م ، مؤسسة الثقافة الجامعية .
٥٩. علم الكلام وبعض مدارسه د : فيصل بدير عون ، ط. دار الثقافة للنشر .
٦٠. علم الكلام ومدارسه / د . فيصل بدير عون ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .
٦١. فى الفلسفة الإسلامية ، د / إبراهيم مدكور ، ط . دار المعارف بمصر ، ١٩٧٦م .
٦٢. فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، المعتزلة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٩٢م .
٦٣. فى فلسفة العلوم ومناهج البحث / د .حسن عبد الحميد / مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، ١٩٨٠م .
٦٤. كبوة الإصلاح فى " دراسات فلسفية " / د . حسن حنفى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٧م .
٦٥. لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ ولماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ فى ك / دراسات إسلامية ، ط. الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨١م .
٦٦. مباحث فى علوم العقيدة ، د . أمنة محمد نصير ، ط. مكتبة الكليات الأزهرية .
٦٧. مدخل إلى الفلسفة الإسلامية / إبراهيم إبراهيم محمد ياسين ، دار مكتبة الإسراء / للطبع والنشر والتوزيع .
٦٨. مدخل جديد إلى الفلسفة / د . مصطفى النشار / ط . أولى دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .

٦٩. معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى / فلسفة إسلامية ومسيحية ، د . عبده فراج / مكتبة الانجلو المصرية / ط . أولى ١٣٨١هـ ــ ١٩٦٩م

٧٠. معجم أعلام الفكر الإنسانى / تصدير د . إبراهيم مدكور ، د . الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤م

٧١. معجم الفلاسفة / جورج طرابيش . دار الطليعة للطباعة والنشر .

٧٢. معجم المؤلفين / عمر رضا كحالة ، الناشر / مكتب المثنى ــ بيروت ــ دار إحياء التراث العربى

٧٣. مفتاح السعادة ومصباح السيادة / طاش كبرى زاده ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان.

٧٤. مفهوم العقل / عبد الله العروى ، ط . ثانية ١٩٩٧م ، الناشر المركز الثقافى العربى .

٧٥. مقدمة ابن خلدون ، تحقيق د : على عبد الواحد وافى ، ط ثانية ، ١٣٨٤ هـ ــ ١٩٦٥م ، لجنة البيان العربى .

٧٦. مقدمة كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة / القاضى الباقلانى / نشرة / محمود محمد الخضيرى ، د / محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط. القاهرة ، ١٣٦٧هـ .

٧٧. من العقيدة إلى الثورة المجلد الأول " المقدمات النظرية " ، د . حسن حنفى ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨م .

٧٨. مناهج البحث عند مفكرى الإسلام د / على سامى النشار / دار المعارف ، ١٩٦٦م .

٧٩. منهج المدرسة العقلية الحديثة فى التفسير / فهد الرومى ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت

٨٠. نشأة الأشعرية وتطورها / جلال محمد موسى / دار الكتاب اللبنانى ، بيروت / ١٩٨٢م

٨١. نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د / على سامى النشار ، ط . ثامنة ، دار المعارف .

٨٢. هموم الفكر والوطن ــ لتراث والعصر والحداثة ، د . حسن حنفى ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .

الحواشي

(١) من هؤلاء العلماء الذين عرفوا علم الكلام باعتبار موضوعه سعد الدين التفتازانى ، الجرجانى .

(٢) أنظر / شرح المقاصد / للتفتازانى ، جـ ١ ، ص ١٦٣ ، تحقيق د / عبد الرحمن عميرة ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية .

(٣) التعريفات / للجرجانى / ص ١٦٢ ، طبعة الحلبى ، ١٣٥٧هـ ــ ١٩٣٨ م .

(٤) أنظر / رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ، ص ٧ ، ط ثانية . مكتبة المنار ، مصر

(٥) القاضى الأيجى / عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الأيجى الشيرازى الشافعى ، ولد سنة ٧٠٨ هـ وتوفى سنة ٧٥٦ من مؤلفاته الرسالة العضدية فى الوضع " المواقف فى علم الكلام " . معجم المؤلفين / عمر رضا كحالة ، جـ ٥ ، ص ١١٩ ، الناشر / مكتب المثنى ــ بيروت ــ دار إحياء التراث العربى .

(٦) أنظر / المواقف فى علم الكلام / للأيجى / ص ٧ ، ط عالم الكتب ، بيروت .

(٧) الإمام الغزالى / زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسى الشافعى الغزالى صاحب التصانيف ، ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفى سنة ٥٠٥ هـ من مؤلفاته " الإحياء " " والأربعين " " والقسطاس " . سيرة أعلام النبلاء / للذهبى ، جـ ١٩ ، ص ٣٢٢ ، تحقيق / محمد نعيم العرقسوس ، شعيب الأرنؤوط ، ط . مؤسسة الرسالة .

(٨) أنظر / المنقذ من الضلال / للإمام الغزالى ، ص ١١٨ ، تحقيق / د . عبد الحليم محمود . ط دار الكتب .

(٩) الفارابى / أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى ، ولد حوالى ٢٥٧ هـ ــ ٨٧٠م ، وتوفى سنة ٣٣٩هـ ــ ٩٥٠م . انظر / إخبار العلماء بأخبار العلماء / للقفطى ، ص ١٨٢ ، ط . القاهرة ، ١٣٤٦هـ .

(١٠) أنظر / احصاء العلوم / للفارابى ، ص ٧١ ، مطبعة السعادة

(١١) ابن خلدون / عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ويعرف بابن خلدون بفتح الخاء المعجمة وآخره نون وقد اشتهر بهذا الاسم وكنيته أبو زيد ، ولقبه ولى الدين ولد سنة ٧٣٢ هـ بتونس وتوفى سنة ٨٠٨ هـ ومن مؤلفاته " المقدمة " ، وتاريخ بن خلدون " أنظر /

الإحاطة فى أخبار غرناطة لابن الخطيب ، جـ ٢ ، ص ٤٩٧ ، تحقيق / محمد عبد الله عنان ، ط رابعة ، مكتبة الخانجى

(١٢) السلف هم المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من القرون المفضلة . انظر / الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، إشراف د . مانع بن حماد الجهنى ، جـ ٢ ، ص ١٠٨٢ ، ط ثالثة ، الناشر / دار الندوة العالمية للطباعة .

(١٣) أهل السنة / يعرفون كذلك بأهل الحق وهم القوم الذين أضافوا انفسهم إلى ما هو حق عند ربهم بالحجج والبراهين . انظر / التعريفات للجرجانى ، ص ٥٨ ، ط . أولى ، ط . بيروت .

(١٤) أنظر مقدمة ابن خلدون ، جـ٣ ، ص ١١٦٩ ، تحقيق د : على عبد الواحد وافى ، ط ثانية ، ١٣٨٤ هـ ــ ١٩٦٥ م ، لجنة البيان العربى .

(١٥) أنظر / الإرشاد للإمام الجوينى ، ص / " ص ، ق ، ر " تعليق د / محمد يوسف موسى / الناشر مكتبة الخانجى .

(١٦) أنظر / علم الكلام وبعض مدارسه د : فيصل بدير عون ، ص ٥٠ ، ٥١ ، ط. دار الثقافة للنشر .

(١٧) يقصد بالمتقدمين الإمام أبو الحسن الأشعرى والقاضى الباقلانى والإمام الجوينى .

(١٨) أنظر / مفتاح السعادة ومصباح السيادة / طاش كبرى زاده ، جـ ٢ ، ص ١٣٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان .

(١٩) المواقف / للأيجى ، ص ٧

(٢٠) يقصد بالمتأخرين / الإمام الغزالى والرازى ، ومن بعدهم .

(٢١) أنظر / علم التوحيد عند خلص المتكلمين ، د. عبد الحميد عز العرب ، جـ ١ ، ص٤٣ ، ط. دار المنار ، ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م .

(٢٢) أنظر / علم الكلام / تعريفه وعوامل نشأته . د. عامر النجار / ص١٩ ، ط. أولى ١٩٨٥م . دار المعارف.

(٢٣) التفتازانى : سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بالتفتازانى ولد سنة ٧٢٢ ، بتفتازان وتوفى سنة ٧٩٢ هـ فى سمرقند وكان حجة فى المنطق وما وراء الطبيعة والكلام والبلاغة والفقه

. أهم كتبه شرح الرسالة الشمسية ، وتهذيب المنطق والكلام . الموسوعة الفلسفية د / عبد المنعم الحفنى ، ص ١٣٩ ، دار ابن زيدون ، بيروت ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ط . أولى .

(٢٤) أنظر / علم التوحيد عند خلص المتكلمين د / عبد الحميد على عز العرب ، جـ ١ ، ص ٤٤ ، ٤٥ ، دار المنار ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م ، علم الكلام ومدارسه / د . فيصل بدير عون / ص ٥٦ ـ ٥٧ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

(٢٥) أبو حنيفة / هو النعمان بن ثابت الكوفى التيمى بالولاء أبو حنيفة فقيه مجتهد إمام الحنفية ولد سنة ٨٠ هـ ، وتوفى سنة ١٥٠هـ ومن أثاره الفقه الأكبر فى الكلام ، والمسند فى الحديث ، والعالم والمتعلم ، انظر معجم المؤلفين ، جـ ١٣ ، ص ١٠٤ .

(٢٦) انظر / تمهيد فى تاريخ الفلسفة ، الشيخ / مصطفى عبد الرازق ، ص ١٥ ، ٢٠ . ط . ثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٩م ، الملل والنحل / الشهرستانى ، جـ ١ ، ص ٣٦ ، ط . القاهرة ، ١٩٥٦م ، المواقف فى علم الكلام / للقاضى الإيجى / ص ٧ ، ٨ .

(٢٧) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمر بن الحارث بن غيمان توفى سنة ١٧٩هـ فى خلافة هارون الرشيد ودفن بالبقيع . أنظر / تهذيب الكمال فى أسماء الرجال للحافظ جمال الدين المزى ، تحقيق بشار عواد معروف ، جـ ٢٧ ، ص ٩١ ، ١١٩ ، ط . مؤسسة الرسالة .

(٢٨) عمرو بن عبيد أبرز شيوخ المعتزلة إلى جانب واصل بن عطاء فى عهد نشأتها توفى سنة ١٤٤هـ ـ ٧٦١م يعرف أيضاً بأبي عثمان البصرى كان من موالى بنى تميم ولد فى بلخ وعاش فى البصرة كان من المقدمين عند الخليفة أبي جعفر المنصور العباسى . انظر معجم الفلاسفة / جورج طرابيش . ص ٣٨٧ ، دار الطليعة للطباعة والنشر .

(٢٩) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، ص ٢٧٢ . ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٧م .

(٣٠) انظر الملل والنحل / للشهرستانى ، ص ٧٩ وما بعدها ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .

(٣١) انظر / فى علم الكلام ، د/ أحمد محمود صبحى ، جـ ١ ، ص ٢٣ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٩٢م .

(٣٢) انظر / فى علم الكلام / د. أحمد محمود صبحى ، جـ ١ ، ص ٢٤ .

(٣٣) انظر / علم الكلام / تعريفه وعوامل نشأته ، د. عامر النجار ، ص ٣٠ ، ط . أولى ١٩٨٥ ، دار المعارف ، ضحى الإسلام / أحمد أمين ، جـ ٣ ، ص٢ ، ط. ثامنة . ط النهضة المصرية ١٩٧٣م .

(٣٤) انظر / مباحث فى علوم العقيدة ، د . أمنة محمد نصير / ص ٢٦ ، ٢٧ ، ط. مكتبة الكليات الأزهرية ، علم التوحيد عند خلص المتكلمين / د. عبد الحميد على عز العرب ، جـ ١، ص ١٠ . ط . دار المنار ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ م .

(٣٥) انظر / علم الكلام عند خلص المتلكلمين ، د. عبد الحميد على عز العرب ، ص ١٢ ، ١٣ . علم الكلام / تعريفه وعوامل نشأته ، د . عامر النجار / ص ٧٠ وما بعدها .

(٣٦) انظر / المواقف فى علم الكلام / للأيجى ، ص ٨ .

(٣٧) انظر / الخطاب الفلسفى المعاصر من العام إلى الأعم / د . السيد محمد الشاهد ، ص٢٠٨ ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع .

(٣٨) انظر / التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم / د. حسن حنفى ، ص ١٣ ، ١٤ ، ط . المؤسسة الجامعية ، ط. خامسة ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م .

(٣٩) انظر / الخطاب الفلسفى المعاصر من العام إلى الأعم / د . السيد محمد الشاهد / ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٤٠) المعتزلة : يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذى اعتزل مجلس الحسن البصرى . انظر الملل والنحل / للشهرستانى ، جـ ١ ، ص ٣٨ .

(٤١) الجهمية : أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمز وقتله سالم بن أحوز المازنى بمرو فى آخر ملك بنى أميه ووافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء. انظر المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٣ .

(٤٢) القدرية إحدى الفرق الكلامية المنتسبة إلى الإسلام ذات المفاهيم والآراء الاعتقادية الخاطئة فى مفهوم القدر حيث قالوا بإسناد أفعال العباد إلى قدرهم وأنه ليس لله تعالى عن قولهم ـ دخل فى ذلك ولا قدرة ولا مشيئة ولا قضاء كما أنكروا علم الله تعالى السابق . وقد وجدت طائفة منهم تثبت العلم والكتابة وتنكر المشيئة . انظر / الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب والأحزاب

المعاصرة ، إشراف وتخطيط ومراجعة / د . مانع بن حماد الجهنى ، جـ ٢ ، ص ١١٢٤ ، ط . ثالثة ، الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر .

([٤٣]) فلسفة الفكر الدينى / لويس جارديه ، وجورج فنواتى ، جـ ١ ، ص ٩١ .

([٤٤]) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع / أبو الحسن الملطى الشافعى / ص ٣٥ ، ٣٦ ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ١٤٨هـ ــ ١٩٦٨م .

([٤٥]) الاسفراييني : هو الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأصولى المتكلم الشافعى توفى يوم عاشوراء سنة ٤١٨هـ . انظر / شذرات الذهب / لابن العماد ، جـ ٣ ، ص ٢٠٩ ، المكتب التجارى للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان .

([٤٦]) التبصير فى الدين / أبو المظفر الاسفراييني ، ص ٥٣ ، الناشر مكتبة الخانجى ، ط . ١٩٥٠ م .

([٤٧]) انظر / معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى / فلسفة إسلامية ومسيحية ، د . عبده فراج / ص ٥٦ / مكتبة الانجلو المصرية / ط . أولى ١٣٨١هـ ــ ١٩٦٩م .

([٤٨]) أنظر المرجع السابق ص ٥٩ .

([٤٩]) انظر / فى الفلسفة الإسلامية ، د / إبراهيم مدكور ، جـ١ ، ص ٣٦ ، ط . دار المعارف بمصر ، ١٩٧٦ م

([٥٠]) أبو جعفر المنصور : عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس ، وأمه سلامه البربرية أم ولد ، ولد سنة خمس وتسعين . تاريخ الخلفاء / للسيوطى / تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد ، ص ٢٥٩ ، ط. رابعة / ١٣٨٩هـ ــ ١٩٦٩م ، مطبعة الفجالة الجديدة

([٥١]) أبو الهذيل : محمد بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلاف ، ولد سنة ١٣١ وهو من شيوخ البصريين فى الاعتزال وتوفى سنة ٢٣٥ هـ . انظر / معجم المؤلفين ، جـ ١٢ ، ص ٩١ ، ٩٢

([٥٢]) المأمون : هو عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدى بن أبى جعفر المنصور ، ولد سنة ١٧٠ هـ ، توفى سنة ٢١٨ هـ . الأعلام / للزركلى ، جـ٤ ، ص ٢٨٧ ، ط . ثالثة .

([٥٣]) انظر / المعتزلة فرسان علم الكلام ، د / عصام الدين محمد على / ص ٣٤ ، الناشر / منشأة المعارف الإسكندرية .

([٥٤]) الأرسطية : نسبة إلى أرسطو طاليس اليونانى .

(٥٥) انظر / التشكلات الأيديولوجية فى الإسلام ، والاجتهادات والتاريخ / بنسالم حميش / تقديم / ماكسيم رودنسون ، محمد عزيز الحبابى / ص ٤٨ / دار المنتخب العربى للدراسات والنشر والتوزيع .

(٥٦) أيديولوجيا : ابتدع هذا المصطلح دستودى تداس للدلالة على الفلسفة التى تطرح جانباً النظر الميتافيزيقى وتقصرها على دراسة المعانى " بالمعنى العام أى الظواهر النفسية " . المعجم الفلسفى / مراد وهبة ، ص ١٢٦ ، ط . رابعة.

(٥٧) القاضى عبد الجبار : هو عبد الجبار أبو الحسن الهمذانى الاستراباذى المعروف بالقاضى عبد الجبار، وتوفى سنة ٤١٥ هـ / ١٠٢٥م ، شيخ المعتزلة فى عصره شافعى المذهب فى الفروع ولى قضاء الرى له فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . انظر / معجم الفلاسفة / جورج طرابيش ، ص ٣٨٥.

(٥٨) انظر / التشكلات الأيديولوجية فى الإسلام ، والاجتهادات والتاريخ / بنسالم حميش ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٥٩) انظر / المقدمة لابن خلدون ، ص ٥٤٣ ، دار القلم ، بيروت ، لبنات ، ط . سابعة / ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م .

(٦٠) فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى ، جـ ١ المعتزلة ، ص مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٩٢م.

(٦١) انظر / تاريخ الفلسفة فى الإسلام / دى بور / ترجمة : د . محمد عبد الهادى أبو ريده ، ص ٩٧ .

(٦٢) الشهرستانى : محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى الشافعى متكلم على المذاهب الأشعرى ، ولد سنة ٤٦٧هـ وتوفى سنة ٥٤٨هـ من تصانيفه الملل والنحل / نهاية الاقدام . انظر . معجم المؤلفين . جـ ١٠ ، ص١٨٧ .

(٦٣) انظر / حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال العشرى / تقديم : عبد الهادى مسعود ، ص ١٨٧ ، الناشر الدار المصرية اللبنانية .

(٦٤) الجبائى عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائى من شيوخ المعتزلة ولد سنة ٢٧٧هـ ، وتوفى سنة ٣٢١هـ من مؤلفاته الجامع الكبير والاجتهاد الإنسان . انظر معجم المؤلفين ، جـ ٥ ، ص ٢٣٠ .

([٦٥]) انظر / فلسفة المعتزلة ، البيرنصرى نادر / جـ ٢ ، ص ٣٥ ، إبراهيم بن سيار النظام / محمد عبد الهادى أبو ريده ، ص ٥٢ نقلاً عن / حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال عشرى / ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

([٦٦]) الحسن البصرى : تابعى من مشاهير الثقات ، ولد فى المدينة ٢١هـ / ٦٤٢م ، وأقام فى البصرة وفيها توفى سنة ١١٠هـ / ٧٢٨م من ممثلى الطبقة الأولى التى فاض منها الأدب الصوفى . انظر / معجم الفلاسفة / جورج طرابيش ، ص ٢٤٦ .

([٦٧]) النظام : إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى أبو اسحاق النظام من أئمة المعتزلة توفى سنة ٢٣١هـ . انظر الأعلام للزركلى . جـ ١ ، ص ٣٦ .

([٦٨]) انظر / مدخل إلى الفلسفة الإسلامية / إبراهيم إبراهيم محمد ياسين ، ص ٦٠ ، ٦١ ، دار مكتبة الإسراء / للطبع والنشر والتوزيع .

([٦٩]) انظر / المرجع السابق ، ص ٦١ ، ٦٢ .

([٧٠]) انظر المعتزلة / زهدى حسن جار الله ، ص ٤٧ ، ٤٨ ، وكذلك المعتزلة وصلتهم بمحنة خلق القرآن ، بحث منشور بمجلة كلية الآداب ، جامعة الخرطوم ، ص ٨٠ ، العدد الأول ١٩٩٢ ، نقلاً عن المسالك فى الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين / المسبحى زاده / تقديم / عبد الحى محمد قابيل ، ص ٢٨ ، دار الهداية بالقاهرة .

([٧١]) المسالك فى الخلافيات / ص ٢٩ .

([٧٢]) انظر / المسالك فى الخلافيات / لمستجى زيادة / تحقيق د . محمد عبد الحى قبيل / ص ٣٠ ، ٣١ ، وفى الفلسفة الإسلامية د . إبراهيم مدكور ، جـ ٢ ، ص ٣٨ ، ضحى الإسلام / أحمد أمين ، جـ ٣ ، ص ٦٩ ، ٧٠ .

([٧٣]) انظر / منهج المدرسة العقلية الحديثة فى التفسير / ص ٥٤ / فهد الرومى ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت.

([٧٤]) انظر / المسالك فى الخلافيات / ص ٣٢ ، ٣٣ ، الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة / مهدى حسن أو سعدة / تصدير د / عاطف العراقى ، ص ٨٥ ، ط . أولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣ م ، دار الفكر العربى .

([٧٥]) واصل بن عطاء : سوف يأتى الحديث عنه بالتفصيل .

([٧٦]) من هذه الشخصيات : أبو هاشم عبدالله محمد بن على بن أبي طالب الملقب بابن الحنفية ، والحسن البصرى .

([٧٧]) المانوية : مؤسسها مانى بن فاتك فى القرن الثالث الميلادى ، قال عن نفسه أنه رابع ثلاثة تقدموه ، المسيح ، وزرادشت ، وبوذا وقال عن مذهبه : إنه دين تتحد فيه سائر الأديان ويدور على القول بأن العالم مصنوع من أصلين قد يمين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان . المعجم الفلسفى / مراد وهبة ، ص ٥٩٦ ، ٥٩٧ .

([٧٨]) الجهم بن صفوان : الراسبى السمرقندى رأس الفرقة التى عرفت باسمه الجهمية أو الجبرية توفى سنة ١٢٨هـ / ٧٤٥م كان مولى لبنى راسب من الأزد ومن أقواله أن العبد ليس بقادر البتة وأنه لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز . معجم الفلاسفة / جورج طرابيش ، ص ٢٣٨ .

([٧٩]) انظر / فى علم الكلام د / أحمد محمود صبحى / جـ ١ ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

([٨٠]) المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

([٨١]) انظر / المرجع السابق ، علم الكلام ومدارسه د / فيصل بدير عون ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ / دار الثقافة للنشر والتوزيع ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د / على سامى النشار ، جـ ١ ، ص ٣٨٨ ، ط . ثامنة ، دار المعارف

([٨٢]) انظر / نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د / على سامى النشار ، جـ ١ ، ص ٣٨٨ وما بعدها ، ط. ثامنة ، دار المعارف .

([٨٣]) انظر / علم الكلام د / أحمد محمود صبحى ، جـ ١ ، ص ١٨٦ .

([٨٤]) انظر / معجم الأدباء / ياقوت الحموى جـ ١٩ ، ص ٢٤٧ نقلاً عن / نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د / النشار ، جـ ١ ، ص ٣٨٧ .

([٨٥]) انظر / المنية والأمل ، ص ٣٩ نقلاً عن نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د / النشار ، جـ ١ ، ص ٣٨٧.

([٨٦]) انظر / نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام د / النشار ، جـ ١ ، ص ٤٠٤ .

([٨٧]) انظر / التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع / الملطى / ص ٤٥ ، ط. الكوثرى نقلاً عن ك / فى علم الكلام د / أحمد محمود صبحى ، جـ ١ ، ص ١٨٧ .

(٨٨) أبو الحسن الأشعرى : على بن إسماعيل بن أبي بشر واسمه اسحاق بن سالم ب بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بددة ابن أبي موسى أبو الحسن الأشعرى . ولد سنة ٢٦٠هـ ومات سنة ٣٣٥هـ من مؤلفاته . الإبانة عن أصول الديانة ، مقالات الإسلاميين . انظر / تاريخ بغداد . تأليف الخطيب البغدادى ، جـ ١١ ، ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ط. بيروت .

(٨٩) أرسطو طاليس ولد سنة ٣٨٤ ق. م ويعرف بأرسطاليس وأرسطوطاليس توفى سنة ٣٣٢ ق . م له كتاب فىالنفس ، وكتب فى الخطابة والشعر والمنطق . انظر / طبقات الأطباء والحكماء / لابن جلجل ، ص ٢٤، ٢٥ ، تحقيق فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٥م

(٩٠) فى علم الكلام د / أحمد محمود صبحى ، جـ ١ ، ص ١٨٨ ، ١٨٩ . .

(٩١) انظر حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال العشرى / ص ١٨٧ .

(٩٢) انظر / علم الكلام ومدارسه / فيصل بدير عون ، ص ٢٥٠ .

(٩٣) انظر / الفرق بين الفرق / للبغدادى / ص ١٢٢ ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد / المكتبة العصرية، صيدا، بيروت .

(٩٤) ابن الروان‍دى : أبو الحسن أحمد بن اسحاق الروان‍دى ، درواند قرية بنواحى أصبهان ، ولد حوالى سنة ٢١٠هـ / ٨٢٥م بدأ فى أول الأمر متكلماً على مذاهب الاعتزال ويصنفه ابن المرتضى فى الطبقة الثامنة من طبقات متكلمى معتزلة بغداد ثم مال إلى التشيع . معجم أعلام الفكر الإنسانى / تصدير د . إبراهيم مدكور ، جـ ١ ، ص ١٣٣ / د . الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٤م

(٩٥) الخياط : أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أحد أفراد الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ويذكر ابن المرتضى أن الخياط كان عالماً فاضلاً وكان من أصحاب جعفر ابن مبشر ويعد هو والكعبى من معتزلة بغداد عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث وتوفى فى أوائل القرن الرابع الهجرى . معجم أعلام الفكر الإنسانى / تصدير د . إبراهيم مدكور ، جـ ١ ، ص ٣٦٩

(٩٦) انظر / فى علم الكلام د / أحمد محمود صبحى ، جـ ١ ، ص ١٩٢ ، وما بعدها ، علم الكلام ومدارسه، فيصل بدير عون ، ص ٢٤٣ وما بعدها ، الانتصار / أبو الحسن الخياط / ص ٥٩ ، ٦٠ ، ط. بيروت، ١٩٥٧م .

(٩٧) لمعرفة هذه المسائل بالتفصيل انظر / الملل والنحل / للشهرستانى ، الفرق بين الفرق / للبغدادى / مقالات الإسلاميين / للأشعرى .

(٩٨) النظام سبقت الترجمة له .

(٩٩) انظر / علم الكلام د . أحمد محمود صبحى ، جـ ١ ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(١٠٠) أنظر / إبراهيم بن سيار النظام ، ص ٥٢ ، محمد عبد الهادى أبو ريده ، نقلاً عن حقيقة الفلسفات الإسلامية / جلال العشرى ، ص ١٨٨ .

(١٠١) أنظر / علم الكلام ومدارسه / فيصل بدير عون / ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ / فى علم الكلام / أحمد محمد صبحى ، ص ٢٢٣ وما بعدها ، معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، د/ عبده فراج ، ص ٦٠ ، ط أولى ، ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م ، مكتبة الأنجلو .

(١٠٢) انظر / التشكيلات الأيديولوجية فى الإسلام / بنسالم حميش ، ص ٥١ ، ٥٢ .

(١٠٣) انظر / المعتزلة فرسان علم الكلام / د. عصام الدين محمد على ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، الناشر منشأة المعارف الإسكندرية .

(١٠٤) انظر / فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى / جـ ١ ، ص ٣٤٩ ، ٣٥٠ .

(١٠٥) انظر نشأة التفكير الفلسفى عند المسلمين / د . على سامى النشار ، جـ ١ ، ص ٣٢ ، الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة / د . مهرى حسن أبو سعدة ، ص ٩١ ، ٩٢ .

(١٠٦) انظر / دراسات فى العقائد والفرق الإسلامية / د . عرفان عبد الحميد ، ص ١٣١ ، ط. أولى ، ١٩٦٧م ، بغداد ، المعتزلة / زهدى جار الله / ص ٢٣ وما بعدها ، ط . ١٩٥٠ م .

(١٠٧) انظر / النزعة العقلية عند المعتزلة : على فهمى خشيم ، ص ١٩ وما بعدها ، مكتبة الفكر ، ليبيا ، ط. ١٩٦٧ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام / على سامى النشار ، جـ ١ ، ص ٣٥ ، وما بعدها .

(١٠٨) انظر / دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية / د. عرفان عبد الحميد ، ص ٢٠٣ ، والاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة / مهرى حسن أبو سعدة ، ص ٩٧ وما بعدها .

(١٠٩) انظر / فى علم الكلام ، جـ ١ ، ص ٣٥١ ، د/ أحمد محمود صبحى .

(١١٠) الأشاعرة : نسبة إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى .

(١١١) انظر / العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام (قراءة فى الفكر الأشعرى) / د . محمود محمد على محمد ، ص ٥٠ ، ط. أولى ، ٢٠٠٠ م ، ط. عين للدراسات الجامعية والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

(١١٢) انظر / علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى ، جـ ٢ ، ص ١٦ ، ط. ١٩٩٢م ، مؤسسة الثقافة الجامعية .

(١١٣) انظر المرجع السابق / ص ٤٣ .

(١١٤) انظر / فى فلسفة العلوم ومناهج البحث / د . حسن عبد الحميد / ص ٥٠ / مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

(١١٥) انظر / حقيقة الفلسفات الإسلامية / د . جلال العشرى / ص ١٩٧ .

(١١٦) انظر / اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع / للأشعرى / نشرة د / غرابة ، ص ١٣٧ ، ط . القاهرة ١٣٧٤هـ / نقلاً عن / نشأة الأشعرية وتطورها / د. جلال محمد موسى / ص ١٩٥ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت / ١٩٨٢م .

(١١٧) انظر / فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى / جـ ٢ ، ص ٥٨ ، ٥٩ ، استحسان الخوض فى علم الكلام / للأشعرى / ص ٨٧ / ط . حيدر آباد ١٣٤٤هـ .

(١١٨) أورجانون أرسطو : هو أحد مؤلفات أرسطو طاليس .

(١١٩) انظر / العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام / د . محمود محمد على محمد / ص ٥٠،٥١ .

(١٢٠) لقد اعترف أتباع أبو الحسن الأشعرى بما فى هذا القول من تناقض ، لأن الصفات القائمة بالذات لا يعقل أن تكون فى نفس الوقت لا هى الذات ، ولا هى غير الذات .

(١٢١) انظر / نشأة الأشعرية وتطورها / جلال محمد موسى / ص ٢٢٤ وما بعدها ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت / ١٩٨٢م ، فى علم الكلام / أحمد محمود صبحى / جـ ٢ ، ص ٢٧٠ وما بعدها ، معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى / عبده فراج / ص ٦٢ ، ٦٣ .

(١٢٢) القاضى الباقلانى : أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصرى ، توفى فى ذى القعدة سنة ٤٠٣هـ من مؤلفاته التمهيد والإنصاف ، انظر / سير أعلام النبلاء / للذهبى ، جـ ١٧ ، ص ١٩٠ وما بعدها .

([١٢٣]) انظر / مقدمة ابن خلدون ، جـ ٣ ، ص ١١٨٠ ، تحقيق د / على عبد الواحد وافى ، ط. ثانية، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م ، لجنة البيان العربى .

([١٢٤]) فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى ، جـ ٢ ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

([١٢٥]) انظر / مقدمة كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة / القاضى الباقلانى / ص ١٥ وما بعدها / نشرة / محمود محمد الخضيرى ، د / محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط. القاهرة ، ١٣٦٧هـ .

([١٢٦]) انظر / المرجع السابق / ص ٢٦ ، نشأة الأشعرية وتطورها / د . جلال محمد موسى / ص ٣٢٠، ٣٢١ .

([١٢٧]) ابن تيمية : أحمد بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن على بن عبد الله بن تيمية الحرانى ثم الدمشقى الحنبلى شيخ الإسلام ، ولد سنة ٦٦١هـ وتوفى سنة ٧٢٨هـ ومن مصنفاته مجموعة فتاوية ـ السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية . انظر / معجم المؤلفين ، جـ ١ ، ص ٢٦١

([١٢٨]) انظر / فى علم الكلام / د . احمد محمود صبحى ، جـ ٢ ، ص ٩٠ ، ٩١ .

([١٢٩]) انظر / العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام / محمود محمد على محمد / ص ٤٩ ، ٥٠، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام د / على سامى النشار / ص ١٣٧ ، ١٣٨ ، دار المعارف، ١٩٦٦م .

([١٣٠]) انظر / المنهج النقدى عن القاضى الباقلانى / د . محمد حسين ، ص ٨٦ وما بعدها / دار حريبه ، القاهرة ، ١٩٩١م .

([١٣١]) انظر / فى علم الكلام د / أحمد محمود صبحى / جـ ٢ / ص ٩١ ، نشأة الأشعرية وتطورها د : جلال محمد موسى /ص٣٢٠ وما بعدها

([١٣٢]) الإمام الجوينى : هو إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن الإمام أبى محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف ، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفى سنة ٤٧٨هـ من مؤلفاته الرسالة النظامية ، الشامل فى أصول الدين . انظر / سير اعلام النبلاء ، جـ ١٨ ، ص ٤٦٨ .

([١٣٣]) انظر / نشأة الأشعرية وتطورها / د . جلال محمد موسى ، ص ٤٠٩ وما بعدها .

([١٣٤]) انظر / فى علم الكلام / د. أحمد محمود صبحى / جـ ٢ ، ص ١٤٩ .

(١٣٥) انظر / فلسفة التفكير الديني بين الإسلام والمسيحية ، كارديه لويس ، والأب جورج قنواتي ، ترجمة / صبحي الصالح ، جـ ١ ، ص ١٢٩ / نقلاً عن كتاب / العلاقة بين المنطق والفقه / د . محمود محمد علي ، ص ٥٨ .

(١٣٦) الإمام الغزالي

(١٣٧) انظر مقدمة ابن خلدون / جـ ٣ ، ص ١١٨٣

(١٣٨) المنقذ من الضلال / للإمام الغزالي / تحقيق : د . عبد الحليم محمود ، ص ١١٨ ، ط . دار الكتب الحديثة . .

(١٣٩) انظر مناهج البحث عند مفكري الإسلام / د . علي سامي النشار ، ص ٧٨ ، ٨٧

(١٤٠) انظر العلاقة بين المنطق والفقه / د . محمود محمد علي ، ص ٥٥ ، وما بعدها .

(١٤١) الإمام الرازي : هو محمد بن عمر بن حسن بن الحسين بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي ، ولد سنة ٥٤٣هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ ومن مؤلفاته " مفاتيح الغيب ـ المباحث المشرقية الأربعين . انظر / معجم المؤلفين /عمر رضا كحالة ،جـ١١ ـ ص ٧٩ .

(١٤٢) انظر / فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية / د . محمد صالح الزركان ، ص ٦٠٦ وما بعدها ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٣م .

(١٤٣) انظر في علم الكلام / د. أحمد محمود صبحي ، جـ ٢ ، ص ٢٨١ .

(١٤٤) أنظر المرجع السابق ، المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية الفقهية في الإسلام ، د / إبراهيم مدكور ، ترجمة عن الفرنسية د / حامد طاهر ، ضمن كتابه / مدخل إلى علوم المنهج ، ص ١٦٨ ، مكتبة الزهراء ، القاهرة ، ١٩٩٠م ، نقلاً عن العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام ، ص ٦١ .

(١٤٥) انظر / المطالب العالية من العلم الإلهي / الرازي / تحقيق : احمد حجازي السقا ، جـ ١ ، ص ٧ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

(١٤٦) انظر / المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام / د . إبراهيم بيومي / ص ١٦٨ ، في علم الكلام / د . أحمد محمود صبحي ، جـ ٢ ، ص ٣٦٠ ، ٣٦١ / والعلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام / د . محمود محمد علي / ص ٦٠ ، ٦١ .

(١٤٧) انظر / مقدمة ابن خلدون ، جـ ٣ ، ص ١١١٢ .

([١٤٨]) انظر / المنهج النقدى عند الباقلانى / د . محمد حسينى أبو سعدة ، ص ٨٦ وما بعدها ، فى علم الكلام / د . أحمد محمود صبحى ، جـ ٢ ، ص ٩٣ ، وما بعدها .

([١٤٩]) انظر / البرهان فى أصول الفقه / الجوينى / تحقيق د . عبد العظيم محمود الديب ، جـ ١ ، ص ١٠٥ وما بعدها ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط. ثالثة ، القاهرة ، ١٩٩٢م .

([١٥٠]) انظر / العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكرى الإسلام / د . محمود محمد على / ص ٥٩ ، ٦٠ .

([١٥١]) انظر / المرجع السابق ، ص ٦١ .

([١٥٢]) على الرغم من محاولة بعض الفرق الإسلامية الجمع بين النقل والعقل فى منهج علم الكلام إلا أن الصبغة العقلية كانت هى المميزة لعلم الكلام ، ولهذا غلب عليه الطابع العقلى .

([١٥٣]) انظر / مدخل جديد إلى الفلسفة / د . مصطفى النشار / ص ١٧٩ وما بعدها ، ط . أولى دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية / د . عاطف العراقى ، ص ٣١٥ وما بعدها ، دار الرشاد . ط . رابعة / ١٤٢٢هـ ــ ٢٠٠٢م .

([١٥٤]) انظر / مدخل جديد إلى الفلسفة / د . مصطفى النشار / ص ١٨٤ .

([١٥٥]) أنظر أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث ، د / فهمى جدعان ، ص ١٥٦ وما بعدها ، ط . ثالثة ، دار الشروق ، ١٩٨٨م .

([١٥٦]) انظر المرجع السابق ، ص ١٥٦ وما بعدها .

([١٥٧]) انظر / هموم الفكر والوطن ــ لتراث والعصر والحداثة ــ جـ ١ ، د . حسن حنفى ، ص ٧٢، ٧٣ ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .

([١٥٨]) انظر / من العقيدة إلى الثورة المجلد الأول " المقدمات النظرية " ، ص ١٤١ وما بعدها / د . حسن حنفى ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨م .

([١٥٩]) انظر / تجديد الفكر العربى / د . زكى نجيب محمود ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، دار الشروق .

([١٦٠]) انظر : أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث / د . فهمى جدعان / ص ٥٤٩ ، ٥٥٠ .

([١٦١]) انظر / فلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، رؤية عقلية نقدية / د . عاطف العراقى ، ص ٣١٦، ٣١٧ .

(١٦٢) لست هنا بصدد تقييم موقف الشيخ / محمد عبده من الفرق الإسلامية وإنما لعرض وجهة نظره في علم الكلام القديم ودعوته إلى إصلاحه .

(١٦٣) انظر / مفهوم العقل / عبد الله العروى ، ص ٤١ ، ٤٤ ،ط . ثانية ١٩٩٧م ، الناشر المركز الثقافى العربى .

(١٦٤) انظر / هموم الفكر والوطن / د . حسن حنفى ، جـ ١ ، ص ٧٨ .

(١٦٥) لقد لاحظ بعض الباحثين عدة أمور على كلام ابن خلدون أهمها : ١- أنه ليس هناك عصر من العصور خلا من الملاحدة والمبتدعين قبل أبن خلدون أو فى عصره ، ومن بعده . ٢ - حصر مهمة هذا العلم فى الدفاع ليس له ما يبرره لأن نشر مبادئ العقيدة والمحافظة عليها من مهام هذا العلم .

(١٦٦) انظر / مقدمة ابن خلدون / جـ ٣ ، ص ١١٨٣ .

(١٦٧) دراسة فى علم العقيدة الإسلامية فى ضوء الكتاب والسنة / أحمد على الملا ، ص ١٩٩ ، مطبعة الفجر بدمشق .

(١٦٨) عقيدة أهل التوحيد الكبرى / محمد بن يوسف السنوسى ، جـ ١ ، ص ١٠ ، تحقيق د / عبد الرحمن عميرة .

(١٦٩) انظر / علم العقيدة الإسلامية / أحمد على الملا ، ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(١٧٠) انظر/الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد / للإمام الجوينى ، ص ق ، ر ، تعليق / محمد يوسف موسى / الناشر / مكتبة الخانجى

(١٧١) مقال للدكتور / عبد الرحمن بدوى فى مجلة المجلة ، عدد يناير ١٩٦٧م ، ص ٤٤ ، نقلاً عن مذكرات فى علم الكلام ، د . عبد الحميد مدكور ، ص ٧٢ .

(١٧٢) بحث فى مجلة الدعوة الإسلامية / الأستاذ / الصديق يعقوب الصادرة عن كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ، ليبيا ، ص ٨٦ ، نقلاً عن / دراسة فى علم العقيدة الإسلامية / أحمد على الملا ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(١٧٣) أنظر المرجع السابق .

(١٧٤) انظر / هموم الفكر والوطن / التراث والعصر والحداثة / د . حسن حنفى ، ص ٧٩ وما بعدها ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الثانى ، التوحيد ، المجلد الثالث العدل ، المجلد الرابع النبوة والمعاد

/ وانظر / لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ ولماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟ فى ك / دراسات إسلامية ، ص ٣٩٣ ــ ٤٥٦ ، ط. الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨١م .

(١٧٥) انظر / التراث والتجديد / موقفنا من التراث القديم د / حسن حنفى ، ص ١٥٧ ــ ١٧١ ، المركز العربى للبحث والنشر / القاهرة ، ١٩٨٠م .

(١٧٦) انظر / كبوة الإصلاح فى " دراسات فلسفية " / د . حسن حنفى ، ص ١٧٧ ــ ١٩٠ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

(١٧٧) انظر / التفكير الدينى وازدواجية الشخصية قضايا معاصرة ، جــ ١ ، ص ١١١ ــ ١٢٧ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦م . من العقيدة إلى الثورة / د . حسن حنفى ، جــ ٥ ، ص ٣٣٦ ــ ٣٩١ ، ٦٥٣ .

(١٧٨) لمعرفة تفاصيل هذه الندوة كاملة انظر / هموم الفكر والوطن / التراث والعصر والحداثة / د . حسن حنفى / جــ ١ ، هامش ص ٦٩ وما بعدها ، وانظر / الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل / د . يمنى طريف الخولى / هامش ص ١١ ، الناشر دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٩٨م .

(١٧٩) أنظر / رجال الفكر والدعوة فى الإسلام / أبو الحسن الندوى ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ . .

(١٨٠) انظر / علم التوحيد عند خلص المتكلمين / د . عبد الحميد عز العرب ، ص ٥٧ ، ط ١ ، ١٤٠٧هــ ــ ١٩٨٧م ، دار المنار .

(١٨١) العقيدة والشريعة فى الإسلام ، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية / جولد زيهر ، ص ٢١٨ ، ٢٤١ .

(١٨٢) أنظر مذكرات فى علم الكلام / د . إبراهيم مدكور ، ص ٧٣ وما بعدها .

(١٨٣) انظر / عقيدة المسلم / الشيخ محمد الغزالى ، ص ٥ ــ ٩ ، دار الكتب الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٤م .

(١٨٤) أنظر الماركسية / د . عبد المعطى بيومى ، ص ٢٠ ، وأنظر / مذكرات فى علم الكلام / د . إبراهيم مدكور ، ص ٧٣ . .

(١٨٥) انظر / أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث / د . فهمى جدعان ، ص ٥٧٦ ، دار الشروق ، ط . ثالثة ، ١٩٨٨م .